فرقه‌های اسلامی

تألیف

پروفسور مادلونگ

ترجمهٔ

دکتر ابوالقاسم سرّی



فرقه‌های اسلامی

تألیف

پروفسور مادلونگ

ترجمهٔ

دکتر ابوالقاسم سرّی



انتشارات اساطیر

۲۳۶/۲

فهرستنویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مادلونگ، ویلفرد، ۱۹۳۰ - Madelung, Wilferd

فرقه‌های اسلامی / تألیف مادلونگ؛ ترجمه ابوالقاسم سری. - [تهران]: اساطیر، ۱۳۷۷.

۲۰۲ ص. - (انتشارات اساطیر؛ ۲۳۶) ISBN 964-5960-56-8

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی: Religious trends in early Islamic Iran.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. اسلام - - ایران - - تاریخ. ۲. اسلام - - فرقه‌ها. الف. سری، ابوالقاسم، مترجم. ب. عنوان.

۴ف۲م/BP۱۵/۴ ۲۹۷/۹۱۶۵۵

۱۳۷۷ م۷۷-۹۶۳۸



انتشارات اساطیر

فرقه‌های اسلامی

تألیف: پروفسور مادلونگ

ترجمهٔ: دکتر ابوالقاسم سرّی

چاپ اول: ۱۳۷۷ هـ.خ.

چاپ دوم: ۱۳۸۱

حروف‌چینی و صفحه‌آرایی: صدقیان

لیتوگرافی و چاپ: دیبا

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

شابک: ۸-۵۶-۵۹۶۰-۹۶۴

آدرس: میدان فردوسی، اول ایرانشهر، ساختمان ۱۰

تلفن: ۸۸۲۱۴۷۳ نمابر: ۸۳۰۱۹۸۵

خنک آن پردلان دین پرور
دل به دین صرف کرده جان بر سر
ز علوم گذشتگان ورقی
نزد ایشان به از طلا طبقی
سفره بی‌نان و کاسه بی‌خوردی
پر هنر کرده کیسهٔ مردی
علم‌جویانِ عامل ایشانند
راست کاران کامل ایشانند
همره عقل و یار جان علم است
در دو گیتی حصار جان علم است
دل آن کس که درد دین دارد
داغ انصاف بر جبین دارد
سیرت آن گذشتگان بشنو
چون شنیدی بنه اساسی نو

مثنوی جام جم
اوحدی اصفهانی ـ مراغه‌ای

فهرست مطالب

به جای یادداشت مترجم

متن انگلیسی کتاب را یکی از بزرگان اهل تمییز ارزانی فرمود با این تاکید که «مؤلف معتبرترین متخصّص تشیّع در غرب است.» تعریف قصار معرّف راست‌گفتار نواندیشه اشتیاق کهن این رقم پیشه را به مداقه در دقایق اندیشه - یا به سخن جامع‌تر - پندار، گفتار و کردار آن پیشینگان - اهل سلف ماسوف علیهم - که آمدند، کوشیدند زیستند و رفتند در ذهن مدهوش و اندیشه خاموش برانگیخته این مشارق را خورشیدی شارق پدیدار و جوشش و کوششی نوخاسته گریبانگیر گشت:

شد چراغی پدید در وادی | از سخن های نغز استادی
طبع راغب شد و نشست به کار | همچو صنعتگران پیشه مدار
خامه بنوشت شرح اندیشه | زشت و نیکو و اندک و بسیار
از نیاکان نیک اندر فکر | از کریمان راست در گفتار
لیک آن جمله مردمان سترگ | همه زین خاک خاکپایه دیار
رخت بستند و غیر حرف نماند | لیس فی الدار غیره دیّار

پس شمشیر خامه برگرفته و با نامه به زاویهٔ اندیشه رخت کشید سیر خورشیدو ماه را ندیده گرفت:

چو شغل سخن سازیم پیشه بود | سرم روی زانوی اندیشه بود
به کاوشگری از پی ریشه‌ها | گرفتم قلم را زدم تیشه‌ها
بسی کافتم مغز افکار را | مگر تا به پایان برم کار را
طریق سخن‌پروری نو کنم | سخن را و دل را بی‌آهو کنم

لحظه‌ها، ساعت ها و روزهای بسیاری درکار ترجمه به دنبال لحظه‌ها و روزهای دگر رفت و در بحبوحه آن دقت‌انگیزی و سخن آویزی غباررمدی مدهش که معلوم نبود انگیخته سم ستور کدام شهسوار رهگذارست بر دیدار درست در بسته در راه کوشش و کار سدّ و بند ساخته آن را دشخوار و کاتب را ناکار ساخت.

چشم و مغزست فرع و اصل بشر　　　زین‌دو آگاهی است و زین دو خبر
کار کاتب به چشم و مغز بود　　　چشم را کار و بار نغز بود
گر شود چشم و مغز بی‌حاصل　　　رخت باید کشید از این منزل
موشِ کورِ زمینِ سخت مباش　　　جنبشی کن به کار لَخت مباش

قضا را ازمدد بخت کارساز همّت و نهمت مؤلف مُفتح و دستگیر شد درهای بسته باز و به تاثیر خوش آن موثر چاره‌ساز کارهای ناساز، ساز گشت چنانکه نسخه پارسی شده کتاب را به دانشمند فرهیخته فرخنده حضالی سپرد تا آن را به پیرایه هنر و تشخیص درست بیآراید. به مقراض آگاهی خس و خاشه‌های ظلمت انگیز را از چشم عروس دلفریب سخن درآورده آن را چنانکه باید و شاید و به کار آید از غبارهای کژی‌زای ظلمت‌افزای به‌پیراید و آن بزرگ مرد به حکم فطرت سلیم و طینت پاک به قدم عزم و قلم صدق کتاب را قابل فیض ساخته آن را از دمدمه قاذور کژی‌ها و کاستی‌ها به پیراست:

در پی چشم باش تا هستی　　　چشم و بینش‌یکی است با هستی
گر کسی را نبود بهره ز چشم　　　راه ناآشنا نباید رفت
مبصر ار دست گیردش اما　　　ای بسا راه صعب شاید رفت

کتاب عرصه پر نشیب و فراز کشاکش ها و هیاهوهای پندارها و صحنه نبرد و زورآزمائی اندیشه‌ها و اختلاف[1] آرمان ها و باورهای نسل ها و دسته‌ها و فرقه‌هایی

---

۱. آنگاه وزیر می‌پرسد: این آفت اختلاف در مذاهب از کجاست؟ ابوحیان پاسخ می‌دهد که مذاهب فرع ادیانند و چون در ادیان اختلاف هست، طبیعی است که در مذاهب هم اختلاف پیش بیاید و آنگهی مذاهب نتیجهٔ تعقل و تفکر در بابِ ادیان است و چون عقول و آراء در یک سطح نیستند و سلیقه‌ها متفاوت است پس مذاهب و نحل هم به راههای گونه‌گون می‌رود و به قول قاضی ابوحامد مروروردی ←

است، که هر یک بر آنست که چراغ حقیقت محض در دست اوست و بابافغانی شیرازی ره این فغان برآورده:

یک‌چراغ است در این خانه و در پرتو آن   هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند

و حکیمان گفته‌اند که تنوع و گونه‌گونی باورها و اندیشه‌ها نشانهٔ زنده‌دلی و اندیشه‌وری جمع است پس باشد که این فضیلت فخر فرخنده نیاکان یا خیل رفتگان این راه دراز باشد:

صاحب اندیشگان به ساحت فکر   در پی راه راست می‌پویند
در پیِ جستن خط و خبری   که حقیقت کجاست می‌پویند
سیر آفاق و انفس معنی   آفریننده خواست؛ می‌پویند

و سپاس اینجا بجاست از هفت یا هشت تن محترم نخست ارزانی‌گر کتاب آن انسان کمیاب که انگیزاننده اصلی است و عمر پربرکتش دراز باد دو دیگر رقمزن این سفینه فضل جناب دکتر ویلفرد مادلونگ که در طی دل‌مشغولی‌ام پیک ها دوانده خبرها گرفته و داده و تیغ سخنرا از گوهر ناب آب داده[۱] و سه دیگر پیرایشگر فرع منشعب از اصل یا این مجموعه سخن یا قند پارسی که هنوز به بنگاله نرفته جناب دکتر فرهاد دفتری که پیوسته در کار هنروری و عیب زدائی رهسپر باد و چهارمین شان همگام دیرینه این کمینه جناب

← «چهل سال است که من به یاران بصری‌ام نتوانسته‌ام بقبولانم که بغداد خوشتر از بصره است»
نگ: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو / ابوحیان توحیدی. تهران طرح نو ۱۳۷۴

۱. نمونه‌ای از این پیک ها:

Dear Dr. Serry.

Thank you for your letter of 15 July and for the second part of your translation which has also arrived here. I am pleased that your eye troubles have been overcome. Under separate cover, I am sending the first part of your translation with the suggestions for correction and improvement made by a Persian friend who has looked throuhg the manuscript.... I have confidence in his good judgment and care. I hope you will find the suggestions useful. He is now looking through the second part and I will send it to you as soon as he returns it. If you still have some problems with the meaning of words, please, write me about them. With kind regards, yours sincerely,

دکتر اسدالله کفافی زنجانی ساکن بلده تهران که در آینه سینه صافی هماره نقش بی‌شائبه راستی، درستی و دوستی را به یک شمایل و شیمه و به یک وتیره وجیهه داشته در کار فراهم ساختن اسباب تحقق این تحقیق کوشیده سایه سرور افزایش بر سر فضیلت مروت و مردمی پیوسته باد. و پنجمین‌شان همنفس نیکمرد دانشور صفاهانی جناب ابراهیم سپاهانی که روزگارش دراز و به آسانی باد و ششمین ایشان فرزندک کهتر هومن هنرور که در مقابله و مقایسه متن پارسی شده و چاپ شده در یاوری کوتاهی ننمود و همنشین ایشان فیض روح القدس قدس الله که مدد فرموده این کار به خاتمت انجامد.

هر یک از یاران به نوعی یاوری فرموده‌اند یارب ایمن دار این یاران یاری‌ساز را

و هشتمین و سرانجام ایشان ناشر معاشر نیکان جناب عبدالکریم جربزه‌دار که در کار خود هشیار و با تأنّی و تأمّل بسیارست و خواجه خواجگان جهانِ راست:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد که هفت سال به جان خدمت شعیب کند

و حق جل و علا را که آفرینشگر ما و شما و از ذرّه تا سماست سپاس و توحید محض باد که‌پس‌از نزدیک هفت سال یاوری فرمودتا این طفل به سرمنزل مقصودرسد یاجامه‌چاپ پوشد.و سخن‌آخر اینکه هیچ‌کاری خالی‌از نقص و عوار نیست صاحب‌نظران خردمند را سزد که با نظر لطف راهنما شوند و نقص های مانده را با نقد یا نوشتن به ناشر به خامه صدق بپیرایند تا در چاپ های احتمالی بعد منظور گردد والله المستعان وهوالمراد.

به امید بهروزی و... و باداکه پیروزی منصور همان بر سر دار نباشد[1] و بعد: شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش.

اصفهان شهریور ماه ۱۳۷۶ خورشیدی

ابوالقاسم سرّی

آگهی: حرف «م» در آخر پانوشت ها نشانهٔ آنستکه این پانوشت افزودهٔ مترجم است.

---

۱. فقید روانشاد مهدی اخوان ثالث:

حق را ز شکست است درخشش به درستی

پیروزی منصور همان بر سر دارست.

پیشگفتار

کتاب حاضر که چهارمین کتاب از این سلسله کتاب‌هاست، پژوهشی است در زمینهٔ گرایش های مذهبی و شکل‌گیریِ فرقه‌های بزرگ در ایران، از آغاز دوران اسلامی تا زمان تاخت و تاز مغول در سدهٔ سیزدهم میلادی. با اینکه فصل‌های کتاب کوتاه است، مشتمل است بر پژوهش‌های پروفسور مادلونگ، که در کرسی تازی لودین[1] در دانشگاه اکسفورد به تدریس سرگرم است، وی متخصصی است برجسته در تاریخ اسلام، به گونهٔ اعم، و به ویژه در شیعیگری و معتزلیگری. این کتاب در جامعیت و ثقه بودن می‌تواند کتابی مرجع دربارهٔ فرقه‌های اسلامی ایران پیش از برافتادن خلافت عباسی به شمار آید.

پروفسور مادلونگ در دانشگاه‌های جرج‌تاون[2]، قاهره، گوتینگن[3] و هامبورگ[4] دانش اندوخت، و دکترای خود را در زبان تازی و تاریخ اسلام از دانشگاه هامبورگ گرفت.

پیش از سال ۱۹۷۹ که برای تدریس در اکسفورد فراخوانده شد در دانشگاه‌های تکزاس، هامبورگ و شیکاگو درس می‌داد.

پروفسور مادلونگ در بسیاری از گوشه‌های اندیشه و تاریخ اسلامی به ویژه دوازده امامیان، زیدیان و اسماعیلیان کتاب های فراوانی نگاشته، کتاب

---

1 . Laudian. 2 . George Town. 3 . Göttingen.

4 . Hamburg.

Der imam al - Qāsim ibn ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen[1]
او در سال ۱۹۶۵ در برلین نشر شد. او یکی از نویسندگان مقاله‌های پژوهشی در نشریه‌های علمی است، و مقاله‌های مستندش در دانشنامهٔ اسلام و دانشنامهٔ ایرانیکا و تاریخ کمبریج درج شده است. یک جلد از مجموعه مقاله‌هایش زیر عنوان: «مکتب های مذهبی و فرقه‌های اسلامی سدهٔ میانه» در سال ۱۹۸۵ در لندن چاپ شد، و متن های تازی او دربارهٔ تاریخ «امامان زیدی تبرستان، دیلمان و گیلان.»[2] در سال ۱۹۸۷ در بیروت به چاپ رسید.

ا.ی

1 . Der imam al Qāsim ibn Ibrabim und die Glaubenslehre der Zaiditen.
امام قاسم بن ابراهیم و آیین اعتقادی زیدیان

2 . Religious schools and sects in Medieval islam. Arabic Texts on the History of Zaidi Imams of Tabaristan Daylaman and Gilan

پیشگفتار نویسنده

چیرگی تازیان بر سرزمین ایران، در نیمهٔ سدهٔ هفتم میلادی، تندروترین انقلاب مذهبی را در تاریخ این کشور پدید آورد. سنت بومی ایران، در زمینهٔ مذهب، که از گونه‌ای جهانشناختی با ویژگی ثنوی برخوردار شده بود، شکسته شد، و اندک اندک جای خود را به اسلام داد، که بازپسین کیشِ یکتاپرستیِ سامی بود. ایران هویت مذهبی - ملّی خود را از دست داد وبه گونه‌ای همیشگی به صورت بخشی از جهان بسیار گسترده‌تر اسلام درآمد. تاریخ مذهبی ایران، که از آن روزگار باز، تنها گوشه‌ای از تاریخ عمومی اسلام بوده، پیوسته نمایشگر تأثیر دوجانبه در دگرگونی‌ها، و رویدادهای شهرهای دیگر جهان اسلام بوده است.

فصل های حاضر بیشتر به جریان های گونه گون، و دگرگونی‌های اسلام در ایران، از آغاز تا چیرگی مغول، در سدهٔ سیزدهم می‌پردازد، و به ناچار باید این جریان ها را تا اندازه‌ای از زمینهٔ گسترده‌تر اسلامی آن جدا کرد. امّا پیوندهای موجود میان این دگرگونی‌ها در ایران، و سرزمین میان‌رودان، (=بین النهرین [1]) اغلب چنان به هم نزدیک بوده‌اند، که درخورِ چشم‌پوشی نیستند.

سرزمین میان‌رودان پیش از خیزش اسلام، بخشی از امپراتوری ایران بوده، و پایتخت اداری دولت ساسانیان را هم در برداشته است. اگر چه مردمان بومی آن سرزمین از نژاد سامی بودند، و بیشتر سنت های دگرگونهٔ مذهبی خود را همی داشتند.

---

۱. از این پس در کتاب همه جا میان رودان به کار می‌رود. م.

این‌سرزمین‌محیطی طبیعی از برای‌پیدایش جنبش های‌التقاطی بود،جنبش‌هایی که‌بربنیاد آمیختگیِ مرده‌ریگ های‌مذهبی ایرانی و محلی،بر سرزمین اصلی ایران پرتوافکن بودند.

در روزهای نخستینِ اسلام، پیوندهای‌نیرومندی میان سرزمین میان‌رودان و ایران وجود داشت. ایران را تازیانی فروگرفتند که نخست در کوفه و بصره می‌زیستند، سپس پیوندهای نزدیک خود را با این دو شهر که نخستین کانون های اسلامی در عراق بود، همچنان حفظ کردند. در زمان فرمانروایی عباسیان، که در پی جنبشی‌مذهبی ـ که از کوفه سر برکشید و نیروهای جنگی خود را بیشتر از شمال خاوری ایران دریافت کرد ـ توانست بر دستگاه خلافت تکیه زند، بغداد، در عراق، پایتخت جهانِ اسلام گشت. با اینکه بغداد کوشید تا جهان اسلام را از همه سوی در چنبرهٔ نظارت خود درآورد، جهت گیری نخستین آن ها بنا به سنت، به سوی خاور بود. پس نه شگفت اگر بیشتر جریان ها و دگرگونی‌هایی که در اینجا موضوع سخنِ ماست، به رغم خاستگاه‌شان دیر یا زود بر ایران و عراق اثر گذاشته باشد. اما این قاعده استثناهای چندی هم داشت و در میان این دو ناحیه تفاوت‌هایی بود که درخور یادآوری است.

فصل‌های این کتاب با دگرگونی‌هایی اندک از متن پنج سخنرانی، در کانون پژوهش های ایرانیِ دانشگاه کلمبیا، در دسامبر ۱۹۸۳ بنیان یافته است. فصل های چهارم و پنجم دربارهٔ صوفیگری، کرامیگری و خارجیگری بر آن سخنرانی‌ها افزوده شده است. روی هم رفته پانویسی و تفسیر را به کمترین اندازه رساندیم، و به اندازهٔ امکان به پژوهش های کلی‌تری ارجاع دادیم، که می‌توانند از برای مآخذ راهنما، و از برای مطلب های موردبحث توضیحاتی کامل باشند. تنها در فصل خارجیان، که دربارهٔ آن تنها چند پژوهش مناسب در دسترس است، چنین نمود که پانویسی و بحثِ کامل تر مآخذ گزارش ها واجب باشد. هدف این کتاب، نگرشی بر سیر دگرگونی اسلام در ایران پیش از مغول نیست، بل امید این است که بتواند بر انگیزه‌های برخی از جنبش های مذهبی آن زمان پرتو افکند، و در نتیجه شناختی بهتر از خط های بنیادینِ دگرگونی‌های این جنبش ها را در شرایط جدال و عزم امکان پذیر سازد.

باید استاد محترم جناب آقای دکتر احسان یارشاطر را که بی‌کوشش و تشویق و پایمردی ایشان این سخنرانی‌ها نوشته و چاپ نمی‌شد سپاس گویم.

مزدکیان و خرمدینیان

اسلام از همان آغاز، از ایرانیانی که تازه به دین اسلام گرویده بودند می‌خواست تا از سنت های مذهبی خودشان، به تقریب به یکبارگی، دست بردارند، برخلاف یهودیگری و مسیحیگری که اسلام به بنیادهای پیامبری آن ها خستو شده بود، زرتشتیگری، با این که وضع شرعی همانندی را به گونهٔ یکی از کیش های اهل کتاب که قرآن آن ها را تحمل می‌کرد، به دست آورد. به گونه‌ای خالی از ابهام همانندِ کیشی دروغین محکوم گشت. بنیانگذارِ این کیش، شبهِ پیامبری قلمداد شد، که از هیچ نشانه و نیروی خدایی برخوردار نبوده است. از این رو مسلمانان، انگیزه‌ای برای کاوش در عنصرهای باارزشِ مذهبی، در مُرده‌ریگ زرتشتیگری، آن چنانکه دربارهٔ سنت ها، و نوشته‌های مقدّسِ یهودیان و مسیحیان ممکن بود کاوش کنند، نداشتند. زرتشتیگری هم به همین اندازه دربارهٔ اسلام نظر منفی داشت، و چون در برابر چیرگی دینِ نو به حالتِ دفاعی درآمده بود، کوشید تا هویت مذهبی، و مرده‌ریگ خود را از آلودگیِ بیگانه برکنار نگاهدارد. زرتشتیگری، از اسلام نمی‌توانست چیزی بیآموزد.

به رغمِ این تضادِ آشتی‌ناپذیر میان این دو کیش سده‌های هشتم و نهم شاهدِ شماری از جنبش های انقلابی همگانی در ایران بود، که آشکارا آمیزه‌هایی از باورها و انگیزه‌های مذهبی ایرانی و اسلامی بودند. در منابع به این جنبش ها بیشتر نامِ کلی خُرمدینیان، یا کرامیان داده شده است. این نام، که خود ایرانی است، به ترکیبِ

ایرانی مدهب آنها به روشنی اشاره دارد. این ترکیب را مؤلفانِ سنمانِ کتاب های فرقه‌ها، به آموزش های مزدک، که بنیانگذار انقلابی مذهبی و اجتماعی در روزگار کواذ ساسانی (۴۸۸ ـ ۵۳۱) بود، نسبت داده‌اند. انتساب خرمدینیان در دورهٔ آغازینِ اسلام به باقیماندهٔ کسانی که از جنبش مزدک پشتیبانی می‌نمودند، از سوی پژوهش های نو نیز تأیید شده است، هر چند بنیانِ نام خرمدین را نمی‌توان با یقین از روزگاران پیش از اسلام مشتق دانست.[۱]

ماهیتِ بنیانِ مذهبی جنبش مزدک پیچیده‌تر است، به ویژه پیش از تأثیر اسلام بر آن. مأخذهای ما دربارهٔ اعتقادها و کارهای مزدک به تقریب به گونه‌ای انحصاری اسلامی هستند، و بیشتر گزارش های آن ها دربارهٔ فرقه‌های نومزدکی است که توجه نویسندگان مسلمان را پس از درگیری آن ها با جنبش های الحادی در اسلام به خود جلب کردند. مشروح ترین گزارش دربارهٔ آموزش های خودِ مزدک که به خامهٔ شهرستانی[۲] یکی از مؤلفانِ متأخر کتاب های فرقه‌ها نگاشته شده با دیگر گزارش ها تفاوت دارد، و مأخذهای آن ناشناخته است. بیشتر چنین پنداشته شده که شهرستانی همهٔ گزارش خود را از مرجع مشهور سده نهم دربارهٔ کیش های ثنوی یعنی ابوعیسی وراق برگرفته که از او در آغازِ سخن نام برده، ولی نادرستی این پنداشت ثابت شده است.[۳]

به پرسش هایی که از گزارش‌های ماخذها و از نتیجه‌های پژوهش های نو در ماهیت مذهبی مزدکی‌گری سرچشمه گرفته‌اند نمی‌توان در اینجا به تفصیل پاسخ داد. تنها چند نکتهٔ مناسب را می‌توان یادآوری کرد. به نظر نمی‌رسد که مزدک بنیانگذارجنبشی‌که از او پشتیبانی می‌نموده‌بوده است.روشن نیست‌که اوخود تا چه اندازه آموزش‌های مذهبی و اجتماعی پیروانِ خود را دگرگون یا اصلاح کرده است.

۱. دربارهٔ پیوند میان مزدکیان و خرمدینیان بر رویهم نگ مقالهٔ خرمیه در دانشنامه اسلام چاپ ۲ و احسان یارشاطر فصل مربوط به کیش مزدک در تاریخ ایران کمبریج ج۳ ص ۱۰۲۴ ـ ۹۹۱.

۲. شهرستانی، ملل و نحل ص ۱۹۴ ـ ۱۹۲.

۳. نگ ابوعیسی وراق «uber die Bardesariten Marcioniten und Kantäer» ص ۲۲۱ پانوشت ۳۶

۱ ـ کریستنسن که از سال ۱۹۲۵ رسالهٔ اساسی خود را دربارهٔ مزدکی‌گری نشر داد، معتقد بود که ویژگی اصلی این مذهب از آیین مانی سرچشمه گرفته است.[۱] پژوهش‌های نوتر بیشتر بر این باورند که هر چند مزدکی‌گری بی‌گمان از کیش مانوی اثر پذیرفت، ولی آن جنبشی اصلاح خواهانه از کیش زرتشت بوده است[۲]. مزدکیان می‌گفتند پیش از آن که کیشی نو را عرضه کنند، نمایندهٔ کیش راستین زرتشتند. با این که آنان نقّادانه به کیش رایج مردکی می‌نگریستند ولی از برای از میان بردنِ ساخت بنیادین دستگاه دینی زرتشتیان یا رها کردنِ آن کوششی ننمودند. بنابراین می‌توان شریعتِ مزدکیان را در قیاس با دستگاه دینی رسمی High Church[۳] زرتشتیان که نمایشگر آرمان های محافظه‌کارانه طبقه اشراف بود. شریعتی از نوع دستگاه دینی عوام (عامیانه) Low Church خواند که نمایشگر احساس های اجتماعی ـ مذهبی عامه مردم بوده، دلیل های موجود که به نفع این نظریه ارائه شده قوی است. وبا آگاهی‌هایی که دربارهٔ ویژگی خرمیان در دوران اسلام در دست است همداستان است. خرمیان نمایندهٔ احساس های ملی ایرانیان و در پی آن بودند تا به رغم گرایش های مذهبی عام‌گرایی مانویان، فرمانروایی مستقل ایرانیان را دوباره بر پا سازند.

اما مزدکی‌گری نخستین به ظاهر بیش از دستگاه دینی رسمی زرتشتیان پذیرای نفوذهای بیگانه بود. ریشه‌های بنیادین آن را شاید بتوان به امکان تأثیر

1 . A. Christensen, Le Régne du roi KawadhI et Le Communisme Mazdakite صص ۹۸ به بعد

2 . O Klima Mazdak: Geschichte einer sozialen Bewegung im Sassanidischen Persien. pp 204ff: yarshater. pp 995 - 998.

۳. استاد دکتر احسان یارشاطر در پاسخنامه‌ای به مترجم دربارهٔ اصطلاح های High Church و Low Church می‌نویسند: معادل فارسی البته ندارد در ..H.Ch بیشتر توجه به محتوای اناجیل است و ایمان به مسیح، در Low Church آداب و مراسم مذهبی و وظایف و دخالت کشیش‌ها اعتبار مخصوص دارد. هر دو مربوط به کلیسای انگلستان است. در مورد زرتشتیان شاید باید گفت مذهب رسمی و مذهب مردمی (هر چند هیچ یک پرمطلوب نیست) غرض در حقیقت شریعتی طریقتی است و شاید بتوان این دو اصطلاح را به کار برد.». م.

التقاطی کیش های دیگر به ویژه کیش مانی مربوط دانست. از سوی دیگر التقاط کیش ها و پذیرندگی نفوذهای بیگانه می‌توانسته یکنواختی عقیدتی را به آسانی به خطر اندازد. درباره اختلاف و تباعد مذهبی در درون کیش مزدک مدرک های کافی در دست است.نامهای گونه گونی که به گونه‌ای محلی به فرقه‌های نومزدکی و خرمی داده شده شاید بیشتر بازتاب‌کننده اختلاف‌های مذهبی بوده‌اند، هر چند گزارش ها همیشه آشکارا این اختلاف ها را روشن نکرده‌اند، دور نیست که در دستگاه دینی عامیانه زرتشتی که بیشتر پیروان مزدک نخست از آن پیروی می‌کردند بیش از آن تنوع و اختلاف وجود داشته است که بتوان آنها را از مأخذهای انگشت‌شمار موجود دریافت کرد. درست همچنانکه چندی بعد پیروان ابومسلم خراسانی رئیس تشریفاتی جنبش نومزدکی از زمینه‌های مذهبی متنوع ومختلف سرچشمه گرفته بودند.

این وضعیت ممکن است با اشاره به مورد فرقه مذهبی کمتر شناخته‌شده‌ای که اصل سرزمین میان رودی داشت و منسوب به ماندائیان یا صبیان تعمیدی[۱] بود یعنی فرقه کنتائی[۲] یا شاید به گونه درست تر کنثائی[۳] نشان داده شود. ما از اصل این فرقه تنها از راه نوشته تئودور بارکنائی[۴] نسطوری مذهب آگاهی یافته‌ایم که در سال ۷۹۲ ـ ۷۹۱ به زبان سریانی می‌نوشت[۵]. بنا به نوشته او این فرقه را بطیّ بنیانگذاری و یا اصلاح کرد، بطی که از مردم بابل بود آتش پرستی سنتی ایرانی را در میان کنتائیان رواج داد و خود در زمان پیروز ساسانی ۴۸۷ ـ ۴۵۹ نام ایرانی یزدانی را بر خود نهاد زیرا که پیروزشاه پیروی از همه کیش ها را جز از کیش زرتشتی قدغن کرده بود، پیش از آن نیز بطی برخی‌از متن ها و مناسک رمزی‌مانوی را پذیرفته‌و جرح و تعدیل کرده بود.بارکنایی پس از آن بنیادهای عقیده‌های عرفانی کنتایی را به تفصیل بیان می‌کند.

1 . Boptist Mandaeans , م.

2 . Kantaeans , م.

3 . Kanthaeans , م.

4 . Theodore Bar Konai , م.

۵. گزارش بارکنایی درباره کنتائیان را نخست هـ.پاگنان H. Pognon در Inscriptions Mandaites des Coupes de Khouabir تجزیه و تحلیل کرد.

بنابراین بطی یزدانی تنها یک نسل پیش از مزدک و در همان سرزمینی که همگان آن را زادگاه مزدک می‌دانند می‌زیسته است. طبری شهری را زادگاه مزدک می‌داند که کریستنسن آن را با مادهرایا[1] در جنوب بابل یکی می‌داند[2]. بنابراین بی‌گمان مزدک دست‌کم با آموزش های بطی آشنایی داشته است. از اینرو آ-کلیما[3] به گونه‌ای گذرا از امکان تأثیر عرفان کنتائی بر مزدک سخن گفته است. تا روزگاران اخیر گزارش بارکنایی تنها منبع دربارهٔ این فرقه بود، و وجود کنتائیان نیز در معرض پرسش قرار گرفته بود. هـ.هـ شائیدر[4] در مقاله‌ای ویژه نام سریانی کنتایی را شکل تحریف شده کوثایی[5] دانسته که نام زشتی بوده که یهودیان به سمریتانان[6] داده‌اند و به غلط مولفان کتابهای فرق مسیحی به ماندائیان اطلاق کرده‌اند. شائیدر گزارش بارکنایی را درباره تاریخ کنتایی به یکباره ساخته و پرداخته مولفان کتابهای ملل و نحل مسیحی سریانی دانسته است[7].

وجود فرقه کنتایی و پایدار ماندنش را دست‌کم تا آغاز دوران عباسیان اینک مأخذهای تازی اسلامی تأیید می‌کنند[8]. یادکرد این مأخذها از این فرقه از دیرباز از نظرها دور مانده زیرا در مأخذهای چاپ شده تازی از این فرقه با نام های کِینانیّه یا کینانیه و در گزارش شهرستانی کیَنَویّه یا کِینَویّه یاد شده است. این تحریف نام می‌تواند به آسانی در خط تازی رخ دهد، زیرا که تنها همین بس که جای چند نقطه که بارها در خط کهن تازی حذف می‌شده تغییر کند.

گویا مولفان کتابهای فرق متأخر تازی و به ویژه شهرستانی نام درست را نمی‌دانسته آن را به گونه تحریف شده می‌خواندند. یکی بودن فرقه‌ای که نویسندگان مسلمان ذکر کرده‌اند با فرقه کنتائی که فرقه‌شناسان مسیحی توصیف

---

1 . Mādharāyā ,م.

۲. کریستنسن ص ۱۰۰.
۳. Klima صص ۱۸۵ ـ ۱۵۹.

4 . H. H Schaeder ,م.
5 . Kūthaye, م.
6 . Samaritans ,م.

7 . H. H. Schaeder «Die Kantäer» in wo I صص ۲۸۸ـ۲۹۸

۸. ابوعیسی وزاق ص ۲۲۴ ـ ۲۲۱.

کرده‌اند را نقل قولی طبع نشده از ابوعیسی ورّاق بی‌گمان ثابت می‌کند. ورّاق هم مانند بارکنائی نام فرقه را از نام معبد آنها کنتا[۱] یا کنثا[۲] مشتق می‌داند. این قرائت در خط سریانی است که اشکال های خط تازی را ندارد، به جز تغییر ت[۳] به ث[۴] که در آن درخور تمیز نیست. سنت قرائت دستنوشته‌های تازی به روشنی قرائت ث[۵] را ترجیح می‌دهد و بنابراین این کلمه باید کنثا خوانده شود. این همچنانکه پیشتر ه .پاگنان[۶] پیشنهاد کرده از ریشه ک ـ ن ـ ن[۷] مربوط به معنی تازی کلمه کن[۸] یا کِنّ[۹] است که به مفهوم جا پناهگاه یا خانه است با نشانه تانیث در پایان آن.

مؤلفان مسلمان کتابهای فرق پیوسته از آن عقیده کنثائی خبر می‌دهند که جهان از سه آخشیج بنیادی که آتش و خاک و آب است بنیان یافته است. یاد کرد ویژه آنها از این پندار جهان شناختی که بارکنایی از آن سخن نگفته نشان می‌دهد که آنها بیشتر آگاهی های خود را درباره این فرقه از این راه به دست می‌آورده‌اند که آن فرقه در بحث های جهان شناختی با نمایندگان کیش ها و آیین های دیگر که به احتمال قوی در انجمن برمکیان درمی‌گرفته است. شرکت می‌جسته است. بدینسان این فرقه به ظاهر تا آغاز روزگار عباسیان هویت خود را حفظ کرد، و گویا که پس از آن دیری نپاییده که از میان رفته است. در مأخذهای اسلامی درباره توزیع آن سخنی نیست. اما شهرستانی که مشروح ترین گزارش اسلامی را می‌نویسد و گزارش او همانند توصیفش از مزدک به یک مأخذ ناشناخته متقدم عباسی متکی است، دست کم از سه شاخه این فرقه سخن می‌گوید. یکی از این شاخه‌ها که صیامیه نام دارد بر رفتار زاهدانه و پرهیز از آمیزش جنسی و کشتار جانوران تأکید داشته. شاخه دیگرش

---

1 . Kantā ,م.
2 . Kantha ,م.
3 . t ,م.
4 . th ,م.
5 . th ,م.
۶. Pognon ص ۲۲۸ پانویس ۲.
۷. K - n - n =کِنُّ: وکُن به معنی آشیانه، خانه و سکونتگاه است. م
8 . kann ,م.
۹. Kinn کِنّه. کیان. به معنی پناهگاه و پوشش است. م.

به تناسخ روح ها باور داشته است[۱]. این گزارش این پنداشت را پدید می‌آورد که فرقه‌یی از پذیرش آیین آتش پرستی از پایگاه اصلی خود درجنوب بابل بسیار فراتر رفته به قلمرو ایران راه یافت.

چگونه این گسترش ظاهری فرقه میان رودانی ایرانی شده به مزدکی‌گری ارتباط دارد؟ آیا این پدیده‌ای نامربوط و حادثه‌ای صرف بوده که هر دو اصلاح خواه در یک سرزمین به جهان آمدند. یا اینکه آموزش های مذهبی مزدک نوعی گسترش بیشتر آموزش های بطی یزدانی بوده و گسترش این فرقه تا اندازه‌ای پی‌آمد کوشش مزدک بوده؟ دادن پاسخ قاطع به این پرسش ها ممکن نیست مگر آنکه مأخذهای مناسب بیشتری به دست آمده زیرا هیچیک از مأخذهایی که اینک در دسترس است هیچگونه پیوندی را میان کنثائیان و آیین مزدک ثابت نمی‌کند.

اما همسانی‌های بسیاری در میان بنیاد عقیده‌های مذهبی کنثائی و مزدکی به ویژه چنانکه شهرستانی گزارش داده، وجود دارد. کنثائیان و مزدک هر دو به رغم اساس دوگانه‌گرائی (ثنوی) خودشان وجود سه آخشیج بنیادی، آتش، خاک و آب را تایید کردند. بنا به نوشته بارکنائی بطی می‌آموخته که خداوند بزرگ را هفت نیروی خیر که از هفت کلمه او و دوازده کلمه دیگر پدید آمده بودند یاری می‌کنند. با این نیروهای خیر هفت نیروی اهریمنی و شاید دوازده اهریمن که نمایندگان شر و بدی بودند در ستیز بودند[۲] بنا به گفته شهرستانی مزدک معتقد بود که چهار نیرو درخدمت خداوند بر جهان فرمان می‌رانند که هفت وزیر و دوازده روحانی یاریگر ایشانند. سپس در وصف خداوند، پادشاه جهان علوی می‌گوید که او با حرف هایی حکم می‌راند که مجموع آنها بهین[۳] اسم را تشکیل می‌دادند. ممکن است این حرف ها با هفت وزیری که وسیله اداره جهانند یکی باشند. چهار نیرویی که درخدمت خداوندند با چهار بزرگی که روی زمین در رکاب خسروانند و چهار

---

۱. شهرستانی ص ۱۹۷ـ۱۹۶.

۲. پاگنان ص ۲۲۳.

۳. =اسم اعظم. م.

نیروی اهریمنی مطابقت دارند[۱]. گزارش کوتاه شهرستانی از انطباق های همانند در مورد هفت و دوازده سخن نمی‌گوید. اما با توجه به توازن آشکار نظام محتمل به نظر می‌رسد که انطباق های عددی همانندی بر روی زمین و در میان نیروهای اهریمنی وجود داشته است.

فزون بر آن انطباقی درخور توجه میان بخش شدن فرقه کنثائی به شاخه‌هایی که شهرستانی وصف کرده و آنچه درباره جریان های گونه گون مزدکیان و خرمیان در آغاز دوران اسلامی دانسته شده، وجود دارد. منبع های مخالف یکدیگر بیشتر مزدک را کسی که آزادی افسارگسیخته را روا می‌دانسته توصیف کرده‌اند و خرم دینیان همچنانکه از نامشان پیداست بیشتر نظریه‌ای مثبت نسبت به خوشی‌ها و لهوهای زندگانی داشتند. حضور یک جریان مشخص پرهیزگاری و ریاضت گرائی را نیز در میان ایشان همانند وضع صیامیه در میان کنتائیان به خوبی گواهی کرده‌اند[۲]. همه می‌دانند که در میان خرمیان اعتقاد به تناسخ روح ها همانند نظریه بخش سوم کنثاویه نقل شده به خامه شهرستانی رواج تمام داشته، هر چند این اعتقاد درباره مزدک یا بطی تایید نشده است. نظر به این همسانی‌های بسیار این پرسش رابه خوبی می‌توان مطرح کرد که آیا کنثویه شهرستانی با برخی از مزدکیان و خرمیانی که دیگر مأخذها به ویژه در ایران باختری، از آنها یاد کرده‌اند یکسان نیستند.

با این وصف اگر مزدک در آموزش های مذهبی‌اش هم به کنثائیان نزدیک بوده و این جماعت بخشی مهم از پیروانش را تشکیل می‌داده‌اند. بدیهی است که پیروان مزدک را که بیشتر مردکار و اصلاح خواهی راستین بوده تا آموزگار مذهبی، بسی گروهها از پیروان کیش های دیگر به ویژه در سرزمین های شمال باختری ایران و فرارود[۳] تشکیل می‌دادند. شهرستانی در میان فرقه‌های مزدکی از فرقه‌ای به نام

---

۱. شهرستانی ص ۱۹۳. ۲. یارشاطر ص ۱۰۱۲.

۳. وَرارود Varā - rūd ترجمه ماوراءالنهرست فردوسی گوید:

←

«ماهانیه» نام برده جایگاه آنهارا فرارود می‌شمارد[۱]. فرقه‌شناسان دیگر ماهانیه را فرقه‌ای دوگانه‌گرا (ثنوی) دانسته‌اند که با مارسیو نیتان[۲] پیوستگی نزدیک داشته‌اند. بنا به نوشته ابوعیسی ورّاق «آنان کلیساها و چلیپاها داشتند و به مسیحیت گرایش داشتند» و مسیح را متعادل کننده (معدل) یعنی سومین موجود می‌دانستندکه درمیان روشنایی و تاریکی قرار دارد و آفریدگار جهان است. آنان ریاضت گرایی مارسیونیتان راکه از زناشویی و خوردن گوشت پرهیز می‌کردند، مطرود می‌دانستند، بنا به نوشتهٔ ورّاق دربارهٔ آنها همچنین روایت شده بودکه سه آخشیج بنیادی را تأیید می‌کرده‌اند. شاید این آخشیج های سه‌گانه همان آتش، خاک و آب بودند که کنثائیان و مزدک نیز آنها را قبول داشتند. این فرقه به احتمال قوی ترکه‌ای از کلیسای مارسیو نیت[۳] بود که بنا به معروف دست کم تا سده دهم در سرزمین فرارود بر جای مانده بوده است. شاهدهایی در دست است که کیش مارسیون[۴] در خاور ایران سخت زیر نفوذ دوگانه‌گرایی (کیش ثنوی) قرار گرفت. با اینکه گزارش ابوعیسی ورّاق نشان می‌دهد که سنتی موثق تر از آموزش های مارسیون نیز بجا مانده است[۵]. به گونه‌ای دقیق تر شاید درماهانیه در اثر آموزش های مزدکی به ویژه دگرگونی‌هایی پدید آمده است[۶].

بدینسان مزدکیان که مسلمانان پس از چیرگی بر ایران با آنها آشنا شدند

← اگر پهلوانی ندانی زبان ورارود را ماورا نهر دان (اعلام معین).

از این پس در سراسر کتاب فرارود به جای ماوراءالنهر به کار می‌رود. م.

۱. شهرستانی ص ۱۹۳ از برای آگاهی یافتن درباره این فرقه نیز نگ ابوعیسی ورّاق، ص ۲۱۷ ـ ۲۲۰.

2 . Marcionites , م.   3 . Marcionite , م.   4 . Marcionism , م.

۵. ابوعیسی وراق صص ۲۲۰ـ۲۱۵.

۶. باید یادآور شد که بطی بر طبق نوشته بارکنایی در عقیده‌های التقاطی خود از مسیحیان نیزمتأثر بود و نشانه چلیپایی که او بر شانه چپ پیروان خودمی‌افکند در کیش بطی از آنها اقتباس شده بود. پیروانش می‌گفتند که چلیپا رمز و کنایه‌ایست از مرز میان پدر یا خداوند متعال در کیش بطی و جهان فرودین. پاگنان ص ۲۲۲. بنا به نوشته ورّاق برخی از مردمان کنتاییان را در شمار مسیحیان می‌دانستند. اما عنصرهای مسیحی درنظام کنتایی به گونه‌ای حاشیه‌وار پدیدار می‌شوند.

بی‌گمان فرقه‌ای واحد با مناسک و بنیادهای عقیده‌ای مذهبی یکدست ورهبری مشترک نبودند. بلکه مزدکیان بیشتر مجموعه‌ای بودند از فرقه‌ها و جریان های مذهبی با ویژگی بنیادی ثنویت (دوگرایی) کیهانی و درهم‌آمیزی[1] عرفانی که به گونه‌ای نااستوار بر بنیاد بیعت با جنبش انقلابی مزدک بهم پیوسته بودند و دست کم به گونه‌ای اسمی نسبت به کلیسای دولتی زردشتی متعهد بودند، نه نسبت به سلسله مراتب موجود درآن. اعتقاد آنها به همگرائی دین ها و کیش ها ایشان را به طبع از دستگاه دینی رسمی زرتشتی، که به گونه‌ای جزمی همشکل‌تر و از لحاظ نهادی متحدتر بود نسبت به نفوذهای مذهبی بیگانه پذیراتر می‌ساخت. با این وصف به جنبشی همسان با ماهیت انقلابی و خاصیت تلفیق‌گرانه مذهب ها و کیش ها نیاز بود تا عنصرهای اسلامی را با دوگرائی ایرانی که در کیش خرمیان آشکار بود. سازش دهد. چنین جنبشی در کیسانیان که نهضتی افراطی شیعی - مسیحایی بود تبلور یافت. نهضتی که در آغاز پشتیبان امامت محمد پسر حنفیه فرزند علی(ع) بود سپس موجب پیدایی جنبش انقلابی عباسیان گردیدند.

تاریخ آغاز ارتباط میان خرمیان با کیسانیان را شاید بتوان زمان ابوهاشم پسر محمد فرزند حنفیه دانست که پس از مرگ پدر در ۷۰۰/۸۱ با سخت‌کوشی پایه رهبری خود را بر جنبش که امامت پدرش را پذیرا شده بود استوار ساخت و سازمانی نهانی از برای تبلیغ های مذهبی (دعوت) بنیان نهاد تا در اجرای هدفش به ویژه در عراق و ایران او را یاری دهد. ابوهاشم متهم شده است که از عقیده‌های شیعیان تندرو جانبداری می‌کرده است. تا زمان مرگش نزدیک سال ۷۱۸/۹۸ـ۷۱۷ پیروانش که به نام هاشمیه معروف شدند گسترش بسیار یافته بودند. تعلق داشتن قبلی برخی از پیروانش به خرمیان در نقشی مهم که آنها به زودی در هر دو شاخه اصلی هاشمیه ایفا کردند آشکار است. در میان شاخه‌ای که از عبدالله پسر معاویه (نتیجهٔ جعفر برادر علی) که شیعه مذهبی افراطی بود پشتیبانی می‌نمود. مردی به

1 . Syncretism ,م.

نام عبدالله پسر حرب (یا حارث) عقیده‌های عارفانه[1] را آموزش می‌داد. این مرد را پسر زندیقی یا ملحدی دوگانه‌پرست از شهر مدائن دانسته‌اند. آموزش او غیر از ستایش امامان بسانِ پیامبران، فرشتگان و موجوداتی الهی شامل اعتقاد به وجود قبلی روح ها به صورت سایه‌ها (اظلّه) تناسخ روح ها، بازگشت ادواری به این جهان و انکار رستاخیز و معاد بود. بنا به نوشته مولفان کتابهای فرق آموزش های او بنیاد عقیده‌هایی قرار گرفت که گروههای غلات شیعه کوفه آن را پذیرا گشته شایع ساختند یعنی گروههایی که در حاشیه فرقه شیعه امامی که پشتیبان امامت فرزندان حسین(ع) بودند، قرار داشتند. این نکته از کتابهای ادبی بر جای مانده از غلات به ویژه کتاب الهفت والاظله که نصیریان آن را حفظ کرده‌اند به خوبی دریافت می‌شود[2].

بنا به گفته مولفان کتابهای ملل و نحل عقیده‌های عبدالله پسر حرب در میان گروههای خرم دینیان[3] نیز که در سرزمین میان‌رودان و ایران باختری بودند و از عبدالله پسر معاویه پشتیبانی می‌نمودند رواج گرفت.

در شاخه دیگر هاشمیان که از امامت محمّد پسر علی عبّاسی پشتیبانی می‌نمودند یک تن داعی ملقب به خداش[4] که نزدیک سالهای ۱۱۱ـ۱۱۸ / ۷۲۹ـ ۷۳۶ در سرزمین های نیشابور و مرو کوشش می‌کرده به اشاعه مذهب خرمیان وطرفداری از آزادی در آمیزش جنسی متّهم شد. خداش را امام عباسی لعن کرد و گویا به آغالش همو کشته شده بنا به نوشته کتابی که به گونه‌ای دروغین به ناشی

---

1 . gnostic , م.

2 . H. Halm «Das Buch der schatten: Die Mufaddal - Tradition der Gulāt und die ursprunge des Nusairiertums» in Der islam ج۵۵صص ۲۶۶ـ۲۱۹،ج۵۸صص ۸۶ـ۱۵؛ نگ به ویژه‌نامه ج۵۸صص ۱۶ به بعد.

۳. نوبختی، فرق الشیعه ص ۳۶ سعدبن عبدالله «المقالات والفرق» ص۴۴

۴. درباره او نگ Sharon «خداش» در دانشنامه اسلام چاپ دوم و Black Banners From the East صص ۱۷۳ـ۱۶۵، ۱۸۶ ـ ۱۸۰. استدلال شارن مبنی بر اینکه عباسیان خداش را به سبب پشتیبانی‌اش از علویان طرد کردند قانع کننده نیست.

منسوب است، وی خرمیان خراسان را با خداشیان یعنی پیروان خداش یکی می‌دانسته. خداشیان بعدها معتقد شدند که امامت از محمد پسر علی به خداش که مرگش را انکار می‌کردند انتقال یافته بوده است[۱].

بزرگترین بیعت را در میان خرمیان سراسر ایران و سرزمین فرارود ابومسلم خراسانی به دست آورده فرقه‌شناسان در واقع بیشتر خرمیان را با ابومسلمیان یا مسلمیه که ابومسلم را امام و پیامبر خود می‌دانستند که روح خدا در او حلول کرده بوده، یکی میدانند. پشتیبانی عامیانه و گسترده از ابومسلم در ایران که در بیعت مذهبی خرمیان بازتاب یافته بود عاملی مهم در پیروزی جنبش عباسیان بود. و چون در تحلیل‌های نو این جنبش را در اساس تازی می‌دانند باید بر این عامل تاکید شود. زیرا به رغم این که رهبری سپاه جنبش را تازیان خراسانی در دست داشتند، جنبش عباسی ازپشتیبانی عام ایرانیان، مسلمان و نامسلمان، برخوردار بود. اگر لشکریان اموی درکشوری دشمن درگیری پیدا نکرده بودند شاید به آن زودی از هم پاشیده نمی‌شدند.

زمان جدایی میان جنبش عباسی‌و خرمیان با کشته شدن ابومسلم در سال ۱۳۷ / ۷۵۳ به فرمان منصور خلیفه عباسی آغاز گشت. بیشتر مسلمانان خراسانی، تازی و ایرانی به خاندان عباسی وفادار ماندند. خرمیان بیعت مذهبی خود را با ابومسلم که نمادگر اراده ایرانیان در برابر سیطره تازیان و پیمان شکنی عباسیانْ بود، دوباره تجدید و استوار ساختند. شورش هایی به نام ابومسلم در جای‌های گونه‌گون ایران بر پا گشت. برخی از پیروان او مرگش را نپذیرفته در انتظار بازگشت او باقی ماندند. برخی دیگر بر آن بودند که امامت به دخترش فاطمه رسیده است. پس از فاطمه پسرش که مطهّر یاگوهر نام داشت امام و «کودک دانا» شناخته شد، با این باور که این دانای کل مهدی است و دوباره به جهان بازخواهد گشت. بنا به نوشته

۱. الناشئ «مسائل الامامه» به کوشش J. van Ess صص ۳۲ـ۱۳۵ درباره هویت نویسنده کتاب نگ
Frühe Mutazilitische Haresiographie das Kitab al usul des Gafar b. Harb?

دینوری[1] برخی از خرمیان معتقد بودند که بابک یعنی همان یاغی مشهور خرمی پسر همین مطهّر بوده است.

در اینجا نیازی نیست که بیش از این تاریخ خرمیان و شورش های آنها را دنبال کنیم. ح. صدیقی درکتاب بلندآوازه خود جنبش های مذهبی ایران در سده‌های دوم و سوم هجری[2] در این باره به کمال سخن گفته و کسانی دیگر پس از وی این کار را دنبال کرده‌اند. در پایان در عوض باید توجه شود به گزارشی درباره گروهی خرمی که تاکنون به آن توجه درخور نشده است[3]. این یکی از گزارش‌های قطعی درباره پیروان این فرقه و اثر خامه مورخی اسماعیلی نزاری دهخدا عبدالملک پسر علی است. وی شاید همان دهخدا عبدالملک فشندی است که در ربیع یکم ۵۲۰ / آوریل ۱۱۲۶[4] به فرماندهی میمون دژ گماشته شد. اصل گزارش از میان رفته ولی دو صورت متفاوت ازآن در جامع التواریخ رشیدالدین و زبدةالتواریخ ابوالقاسم کاشانی آمده است.

دهخدا عبدالملک در باره سال ۵۳۶ / ۱۱۴۱ ـ ۱۱۴۲ از گروهی مزدکی ـ از به‌کار بردن اصطلاح خرمیان خودداری می‌نماید هر چند خرمی بودن آن روشن است ـ نام می‌برد که پیشتر به دعوت اسماعیلی گرویده بودند و در آن سال پنداشت های زشت نهانی خود را آشکار ساختند. اعضای این فرقه‌ها خود را پارسی (پارسیان) می‌خواندند. نام پارسی که به زرتشتیان نیز به ویژه در کشور هند، اطلاق می‌شد، در جایی دیگر به خرمیان اطلاق نشده است. کاربرد این نام از سوی

۱. دینوری «اخبار الطوال» ص ۳۹۷. دینوری خود این فرضیه راکه بابک پسر مطهّر است قبول دارد.

2 . Les Mouvements religieux iraniens au II^e et III^e siécle de l'hégire , م.

۳. رشیدالدین جامع التواریخ: بخش اسماعیلیان به کوشش م.ت.دانش پژوه و م.مدرسی صص ۱۶۳ ـ ۱۴۹ کاشانی «تاریخ اسماعیلیه» به کوشش م.ت.دانش پژوه صص ۱۷۴ ـ ۱۷۱. این گزارش را هاجسن M.G.S.Hodgson در The orders of Assassins صص ۷۳ ـ ۷۱ خلاصه‌وار آورده است. هاجسن اهمیت آن را نادیده گرفته می‌گوید که شاید این گروه تنها بخشی از ملحدان جامعه اسماعیلی بوده‌اند. این نظریه با توجه به بنیادهای عقیده‌های خاصی که به این گروه نسبت داده‌اند، درست نیست.

۴. رشیدالدین ص ۱۳۸.

فرقه موردبحث بازتاب‌کننده وابستگی آنها به مذهب و سنت های ملی ایرانی بوده است.

پیروان این فرقه گویا در آذربایجان می‌زیستند، یا از آنجا برخاسته بودند و بدینسان به احتمال قوی از باقیماندگان پیروان خرمی بابک بودند[۱]. چند دهه پیش تر آنها به گونه‌ای اسمی کیش اسماعیلی را پذیرفته بودند. که بر طبق نظر مورخ اسماعیلی شیوه مرسوم آنها بوده است. هرگاه کیش یا نظریه‌ای مذهبی سیطره می‌یافته آنها به ظاهر مدعی پشتیبانی از آن می‌شدند و در آن حال عقیده‌های راستین خود را کتمان می‌کردند. بنابراین هنگامی‌که دیدند کیش اسماعیلی همواره نیرومندتر می‌شود گفتند: این کیشی راستین است، ما آن را می‌پذیریم، سیّدنا حسن صبّاح که در آن زمان رهبر نزاریان بود، دهخدا کیخسرو را که پیشتر به آنها تعلق داشت، فرستاد تا ایشان را کیش اسماعیلی بیآموزد. پس از مرگ کیخسرو در محرم سال ۵۱۳/ آوریل ـ مه ۱۱۱۹ پسرانش ابوالعلاء و یوسف به جای پدر رهبر آنها شدند. ولی این پسران تشنهٔ پول و مقام های اینجهانی بودند و کیش خود را فراموش کردند. حسن صباح آنان را پند و هشدار داد که سودی نبخشید. پس از مرگ حسن صباح (۱۱۲۴/۵۱۸) بافنده‌ای به نام بُدَیل در میان آنها پدید آمد و به آنها گفت: حقیقت نزد پارسیان است. اسماعیلیان مردمانی هستند که به ظاهر مذهب چسبیده‌اند (مردم ظاهری‌اند). حقیقت باطنی اینست که ابوالعلاء و یوسف اینک در مقام محمد(ص) و علی(ع) هستند. محمد و علی و سلمان هر سه تن خدا بودند، زیرا که خدا در زمانی در یک تن تنها و در زمانی دیگر در دو تن و در زمانی دیگر در سه تن تجلی می‌کند. فریضه‌های شریعت تنها از برای کسانی است که به ظاهر مذهب اعتقاد دارند. آنچه در مذهب مشروع و نامشروع خوانده شده حقیقت ندارد. بنابراین نماز و روزه را باید کنار گذاشت. بدیل سپس به آنها گفت که زنان

---

۱. بنا به شرح رشیدالدین (ص ۱۵۱) بافنده‌ای به نام بدیل در آذربایجان از برای پارسیان تبلیغ مذهبی می‌کرده. در شرح کاشانی، آذربایجان ذکر نشده است.

همانند آب خانه‌اند که از برای هر مرد تشنه نوشیدن آن رواست. جهیزیه و قرارداد زناشویی معنی ندارند. دختران به پدران و برادرانشان حلالند. بدینسان آنها هر چیز حرام را حلال دانستند. آنها نیز گفتند که بهشت و دوزخ بر روی زمین است و هر که الوهیت ابوالعلاء و یوسف را بپذیرد به صورت انسان به زمین بازمی‌گردد ولی آنها که این اعتقاد را نداشته باشند در کالبد جانوران درنده به زمین باز می‌گردند.

هنگامی که این آموزش ها آفتابی گشت اسماعیلیان برخی از این ملحدان را دستگیر کرده آنها را با شکنجه کردن به اعتراف واداشتند. سپس در (۹ ربیع دوم ۱۳۱/۵۳۷اکتبر ۱۱۴۲ ابوالعلاء و یوسف را دستگیر و شکنجه کردند تا دست ازعقیدهٔ خود بازدارند ولی آن دو پایداری نموده کشته شدند و پیکرهاشان سوزانده شد. و به سالی همه پیروانشان نیز کشته شدند.

نویسنده اسماعیلی در باره این فرقه ـ که به زعم او فرقه‌ای فریب خورده‌اند ـ به شرح و تفصیلی بیشتر می‌پردازد. اینان بر آن بوده‌اند که هیچکس نباید به جانوران و گیاهان آزار رساند، چنانکه میخی را هم نباید در زمین فروکرد مبادا که زمین را درد فروگیرد. نباید دو زن داشت زیرا که به هر دو آزار خواهد رسید. طلاق همسر و خرید برده نیز روا نیست. در واقع پنج گناه وجود دارد (هر چند در متن تنها از چهار گناه سخن رفته است) که مرتکب آنها از دوزخ رهائی نخواهد یافت: خونریزی به ناحق، داشتن دو زن در یک زمان، برقرار کردن رابطه با مخالف مذهبی و به دست و زبان کسی را آزردن. پیروان فرقه بازگشت به سرای دیگر و رستاخیز و رویدادهای پس از آن را در پرتو نظریه خود در باره تناسخ، تفسیر می‌کردند. بدینسان می‌گفتند که بهشت مشتمل است بر (تولدی دوباره) به شکل آدمیزاد، هر چند بهشت گیهانی (بهشت گرزمان) در آسمان است. عبارت اخیر نشان می‌دهد که آنان به گردهمایی روح های رستگار در بهشتی آسمانی اعتقاد داشته‌اند. این توصیفی که از مذهب آنها شده با بیشتر آگاهی‌هایی که درباره خرمیان در سایر مأخذها آمده مطابقت دارد و با در نظر گرفتن غلوهای جدلی شاید به کمال معرف آنست.

گزارش سپس به بحث درباره نظریه آنها در باره (تبرّی و تولّی) یعنی امامت

می‌پردازد، موضوعی که آشکارا از برای اسماعیلیان از اهمیت بسیار برخوردار است. پیروان فرقه بر آن بودند که شاهنشاهان بزرگ ایران از زمان جمشید باز، امامان برحق بوده‌اند. امامت از آنان به محمد(ص) و علی(ع) سپس به محمد پسر حنفیه و از او به ابراهیم عباسی پسر محمّد و از او به ابومسلم مروزی و نوه‌اش گوهر رسیده است. نویسنده اسماعیلی به طبع از دیدگاه کیش خود، این سلسله بسیار شگفت امامان را سرزنش و تحقیر کرده می‌پرسد: چگونه پادشاهان ایران و سپس محمد(ص) و علی(ع) توانسته‌اند امامان برحق باشند در حالی که مخالفت کامل و خونریزی بسیار در میان آنها پدید آمده است؟ چگونه در میان شاهنشاهان ایران و محمد و علی می‌تواند توافق باشد و هر دو گروه حقگو باشند؟ چگونه محمد پسر حنفیه اگر وی فرزند علی هم بوده می‌توانسته با وجود حسن و حسین ـ عزیزان پیغمبر ـ امام باشد؟ و اگر ما بپذیریم که او امام بوده چگونه امامت از او به ابراهیم عباسی و مسخره‌تر از این، از ابراهیم به ابومسلم انتقال یافته است؟ و گوهر که به ظاهر امامت پس از آن به او رسیده بیش از پانصد سال[1] است که در غیبت بوده و بنابراین هیچکس به امام خود دسترسی نداشته است. محمد و علی هر کس را که تأییدکننده این دروغ ها باشد کافر می‌خواندند.

این گزارش و بحث جدلی نویسنده اسماعیلی نمایشگر شکافی بزرگ است که در میان پندار اسماعیلیان و خرمیان از لحاظ امامت وجود داشته و نیز تعهد پایدار خرمیان را به کیش و سنّت های ملی ایرانی به روشنی بیان می‌کند. در قیاس با دودمان پیامبران یادشده در قرآن و جانشینان آنها که اسماعیلیان از راه آنها امامان پیش از اسلام را شناسائی می‌کردند، خرمیان شاهنشاهان ایران را امامان خود می‌دانسته‌اند. درباره نظریه خرمیان نسبت به پیامبرانی که اسلام آنان را قبول دارد سخنی گفته نشده است. سیطره مشروع اسلام تازی تنها زمانی کوتاه پایید.

---

۱. روشن نیست که آیا این عدد اغراقی اشتباه‌آمیز از نویسنده اسماعیلی است یا نتیجه تصحیح ناسخی بعدی.

بی‌درنگ پس از مرگ علی(ع) امامت به دست رهبران قشرهای محروم یعنی محمد پسر حنفیه و ابراهیم عباسی پسر محمّد افتاد که مخالف فرمانروائی خلیفگان نامشروع بودند.

با ابومسلم امامت به ایرانیان بازگشت. هر چند کوشش دلاورانه وی از برای درهم شکستن سیطره تازیان و بنیان نهادن دوباره دادگری به سبب پیمان شکنی خلیفه عباسی منصور به شکست انجامید، نوه ابومسلم با عنوان مهدی می‌بایست کار او را به انجام رساند و کیش و سیطره ایرانی را دوباره برقرار سازد. بدینسان اسلام جز میان پرده‌ای کوتاه در سنت مذهبی ایران چیزی نبود[۱].

۱. نویسنده اسماعیلی بازپسین اتهام را نیز علیه این ملحدان که اهمیت آنها مبهم است اقامه کرده. بنا به نوشته او آنها بر این عقیده بوده‌اند که به ارجمندان و توانگران پاداش تعلق می‌گیرد. بر این اساس بنا به گفته او پیامبران و اولیاء پادافراه خواهند دید، ولی مردان بدکار و بزهکاران پاداش خواهند یافت. این نکته به ظاهر به اتهامی پیوند دارد که پیشتر علیه ابوالعلا و یوسف زده شد که هر دوان آرزومند بدست آوردن خواسته و قدرت بوده‌اند و در نتیجه کیش اسماعیلی خود را فراموش کردند و حسن صباح آنها را سرزنش کرده است. شاید هم آن دو سهمی چندان از درآمدهای مالی خود را آن چنانکه اسماعیلیان چشم داشته‌اند به امام ونماینده‌اش حسن صباح نمی‌داده‌اند. ولی در اینجا به کوشش آن دو در راه بدست آوردن خواسته و قدرت انگیزه مذهبی داده شده است. از خرمیان به سبب نظریه مثبت شان نسبت به خوشی‌های زندگانی که گویا لذت بهره گیری از خواسته و آبرو را نیز در این شمار می‌دانسته‌اند، یاد شده است. آیا خرمیان تا آنجا پیش رفتند که عقیده‌ای کالوینیستی* را گسترش دهد و پیروزی این جهانی را نشانه‌ای از لطف خدا و پاداش در جهان دیگر بدانند.

* Calvinist [Calvin ۱۵۰۹ ـ ۱۵۶۴ کشیشی که معتقد بود آمرزش گناهان ویژه کشیشان کاتولیک نیست بلکه هر کس می‌تواند بی‌میانجی با خدا پیوستگی یابد.م]

مرجئان و سنت‌گرائی اهل تسنن

پیروزی تازیان اسلام را در ایران رواج داد. اما مهاجمان مسلمان تازی در آغاز بر آن بودند تا سیطره خود را در زیر نام اسلام بر سرزمین‌های گشوده شده بگسترانند و مردمان آن سرزمین‌ها را به پیروان (اتباع) دولت اسلامی تنزل دهند. هدف آنها این نبود که مردمان نامسلمان بومی سرزمین‌های گشوده شده را به زور به اسلام درآورند. چه بارها به نظر می‌رسیده که گویا مردم را از گرویدن به کیش اسلام دلسرد می‌کرده‌اند. منفعت‌های ملی تازیان در این زمینه می‌توانسته تا اندازه‌ای با انگیزه‌های محافظه‌کارانه سختگیرانه اسلامی به هم نزدیک شود. خلافت اموی با استواری نماینده منفعت تازیان بود، امویان از برای نگهداشت سلطه تازیان بر کشورهای گشوده شده پافشاری می‌کردند و نگران این بودند که مبادا انبوه مردم به گونه‌ای مهارناشدنی به اسلام درآیند. و به طبع ادعاهای برابری و انباز شدن در قدرت به نام اسلام برانگیخته شود و اساس مالیات حکومت را که بر جزیه گرفتن از بومیان نامسلمان متکی بود به مخاطره اندازد. به همین اندازه مسلمانان محافظه‌کار درباره تضعیف به قوت* صفا و پاکی اسلام به سبب هجوم انبوه نومسلمانان اسمی هراسناک بودند.

---

* . به جای «بالقوه» به کار رفته است. م.

در این اوضاع پذیرش اسمی اسلام در روزگار نخست نه همین به معنی پذیرش دین نوبل که به معنی پذیرش تازی شدن و جزئی از جامعه تازیان گردیدن نیز بود. پذیرندگان دین نو نامهای تازی را پذیرفته، زبان تازی، زبان قرآن و پرستش اسلامی را گاه تا فراترین پایه زبان پاک ادبی می‌آموختند. اینان با نام موالی به مولایی یا رئیسی از قبیله‌های تازی وابسته می‌شدند. در واقع اصطلاح موالی بر همه مسلمانان ناتازی اطلاق می‌شد با اینکه وضعیت اجتماعی موالی به آنها پایگاهی در جامعه تازی می‌داد، این موقعیت پایگاه آنهارا در پایین ترین پایه از آن جامعه تایید می‌کرد. وسوسه پنهان سازی نژاد و دودمان ناتازی و آشکارا خود را از نژاد تازی دانستن نیرومند بود. بسیاری از موالی چنانکه نیک معروف است در تازیان مستحیل شدند.

با اینکه طبقه حاکم تازی از درآمدن توده‌های انبوه مردم به کیش اسلام خوششان نمی‌آمد، به طبع آن گروه از مردمانی راکه با آنها تماس شخصی نزدیک داشتند ترغیب می‌کردند که کیش نو را پذیرفته خود را با رسم ها و معیارهای آن تطبیق دهند. بی‌گمان غلامان شخصی، مستخدمان، مستاجران، بندگان و پیشه‌وران هم اغلب در زیر فشار بودند. هر چند به گونه‌ای قانونی آنها را به پذیرش اسلام ناگزیر نمی‌کردند. بنابراین دین‌پذیری در روزگاران نخست چیرگی اسلام بیشتر در مجاورت سکونتگاههای تازیان انجام می‌شد. در سرزمین‌هایی که بیشترین پایگاههای نظامی تازی وجود داشت. شمار گروندگان از همه جا بیشتر بود. در ایران، این نقطه‌ها در خراسان به ویژه در سرزمین مرو قرار داشت، در خراسان از موالی ایرانی در روزگار نخست اسلام یادشده که در سپاه اسلام می‌جنگیده‌اند. خداوندگاران تازی را رسم چنین بود که در جنگ ها از بندگان ایرانی خود بهره کشی می‌کردند. این موالی با پای پیاده می‌جنگیدند در حالی که اربابان تازی آنها بر اسبان برنشسته بودند. این کار به زودی به بنیان نهادن فوج هایی جداگانه انجامید که تنها از موالی تشکیل شده و فرماندهان آنها هم تازی نبودند. رهبران این موالی از ارج بسیار برخورداری یافته بارها در میان گروه‌های مخالف به گونه شکنندگان قدرت دست به

کار می‌شدند اینان تازیان را در جنگ هایی علیه نامسلمانان ترک و سغدیان ایرانی یاری می‌دادند. اما همگی از درگیر شدن با دشمنی‌ها و کینه‌های میان قبیله‌ای تازیان خودداری می‌نمودند در وفاداری بنیادی آنها نسبت به اسلام رسمی اربابان تازی خود و رژیم اموی جای هیچ سخنی نیست.

این حالت گرویدن نظارت‌آمیز به اسلام در فرارود درهم شکسته شد. شماره تازیانی که در این سرزمین خانه گزیده بودند اندک بود و به شهرهای بزرگ منحصر بود. گروههای بزرگ از مردمان بومی، به ویژه سغدیان با امیران خود آماده پذیرش اسلام بودند. بسیاری از اینان پیشتر به مسلمانان پیوسته در کنار آنها با دشمنان اسلام جنگیده بودند. ولی دستگاه فرمانروایی امویان در برابر ادعای مسلمانی آنها ایستادگی می‌کرد و به ویژه از پذیرش خواسته ایشان که معافیت از پرداخت جزیه‌ای تحمیلی بود که از آنها به عنوان نامسلمانان گرفته می‌شد، خودداری نمود.

رهبری این انبوه نومسلمان را جنبش مذهبی معروف به مرجئه در دست گرفت[1]. جنبش مرجئه در آغاز به وضع اجتماعی و حقوق موالی در آسیای مرکزی علاقه‌ای نداشت. پس از شورش بزرگ شیعیان کوفی به رهبری مختار به سود محمد پسر حنفیه این جنبش پر و بال گرفت و بازگشت به اتحاد در میان مسلمانان با پرهیز از همه گونه هواخواهی افراطی در باره خلافت را ترویج کرد. استدلال بنیادی آن این بود که داوری درباره رفتار عثمان و علی باید به خدا واگذار شود، و خلافت ابوبکر و عمر که در زمان آنها در میان مسلمانان اتحاد و توافق شیوع یافته بود سزاوار همه گونه ستایش و تقلید است. بنابراین مرجئان نخستین از غلات شیعه که خلیفگان پیش از علی(ع) را رد می‌کردند، از خارجیان که عثمان و علی را محکوم می‌ساختند، و از عثمانیه که بر طبق نظریه رسمی امویان علی را طرد می‌کردند، دوری جستند. آنها نخست بیشتر در کوفه گرد آمده مهمترین جریان غیرشیعه را

۱. از برای خواندن این بحث بر رویهم نگ:
The Early Murj'a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Hanafism

تشکیل می‌دادند و در مقیاسی محدودتر در بصره پدیدار گشتند. هر چند آنها در اصل با خلافت امویان مخالف نبودند و بر رویهم بر این باور بودند که مسلمان با مسلمان دیگر جز از برای دفاع از خود نباید بجنگد، پای آنها در شورش های ضداموی عبدالرحمان پسر اشعث و یزید پسر مهلب به میان کشانده شد. آشکارا در میان فحوای این گفته آنها که هیچ آدمی درست دین نباید با هیچ کار خطا از موضع خود که موضع مومنی مسلمان است طرد شود، از یک سو، و پشتیبانی آنها از وظیفه هر مسلمان که اعتراض بر بیدادست از سوی دیگر مغایرت آشکار وجود داشت. اهمیت این وظیفه در نظر آنها در نامی که به خود اطلاق می‌کردند «اهل العدل والسنة»[1] بازتاب یافته است.

درگیری مرجئه به پشتیبانی از نومسلمانان در فرارود از برای برابری آنها با دیگر مسلمانان و معافیتشان از پرداخت جزیه به ظاهر گوشه‌ای بود از مبارزه آنها در راه دادگری در زیر پرچم اسلام. اما از لحاظ عقیدتی مبارزه آنها بر آن پایه بود که ایمان را تنها اعتقاد و خستو شدن به اسلام می‌دانستند نه انجام کارهای مذهبی که اجرای تکلیف های عبادی و شرعی است. می‌گفتند تنها به علت اینکه این نومسلمانان برخی از تکلیف های شرعی مسلمانان را نادیده می‌گیرند نمی‌توان آنها را از وضعیت و شأن اجتماعی مومنان راستین محروم ساخت. تعریف ایمان بر پایه جدا ساختن تکلیف مذهبی از آن، پیشتر در عقیده مرجئه نکته‌ای ثانوی بود که از مخالفت آنها با تکفیر مسلمانان خطاکار واقعی یا تصوری، سرچشمه گرفته و شاید بخشی از آموزش های نخستین آنها نبوده است. ولی این نکته اهمیتی عملی یافت و چندی پس از آن مولفان کتابهای فرق آن را اساسی‌ترین عقیده جزمی مرجئان دانستند. عقیده اصلی نخستین آنها در باره چهار خلیفه نخست اندک اندک همه جاذبه خود را از دست داد. زیرا که با عقیده عمومی بعدی اهل سنت که می‌بایست

1 . J. Schacht «An Early Murci'ite Treatise: The Kitāb al-Ālim wal - Mutaa ,llim» in oriens X vii P. 102; W; Madelung, Der imam al - Qāsim ibn Ibrahim p. 235.

نادیده گرفته شود نزدیکی داشت.

از درگیری مرجئه در مبارزه از برای بازپس گیری حقوق موالی و در گرویدن‌های گروهی به اسلام سرزمین های خاوری نخستین بار در زمان خلیفه اموی عمر دوم سخن رفته است. این خلیفه همچنانکه مشهور است سخت علاقمند بود که مردم اسلام را بپذیرند و بر رویهم هواخواه مرجئیان بود. طبری می‌نویسد که در سال ۷۱۸/۱۰۰ ـ ۷۱۹ یکی از موالی به نام ابوصیداء صالح پسر طریف جنبی یا سعیدنحوی نزد خلیفه شکوه برد که چرا ۲۰۰۰۰ موالی که بی‌دریافت هیچ مواجبی (عطاء) در جنگ‌های خاور شرکت کردند و گروه مشابهی که تازه اسلام را پذیرفته‌اند باید به زور جزیه دهند. عمر به حاکم خراسان، جراح پسر عبدالله دستور داد که همه کسانی را که به سوی مکه نماز می‌گزارند از پرداخت جزیه معاف کند. در نتیجه توده‌های مردم به پذیرش اسلام شتاب همی کردند. مقام‌های حکومت به جراح گفتند که مردم گروها گروه به اسلام روی می‌آورند تنها از برای اینکه جزیه ندهند و باید کسانی را که به تازگی به اسلام درآمده‌اند آزمایش کرد که آیا ختنه شده‌اند یا نه. جراح این پیشنهاد را به آگاهی خلیفه رساند و خلیفه نوشت: خداوند محمد(ص) را همچون مبلغی فروفرستاد نه همچون ختنه گری و به جای جراح والی‌ای دیگر که با نظریه‌های سیاسی عمر همرایی بیشتر داشت به خراسان گسیل شد.

سیاست های عمر در برانگیختن مردم به پذیرش اسلام به ظاهر پس از مرگش چندان پایدار نماند طبری در زیر سال ۷۲۸/۱۱۰ ـ ۷۲۹ می‌نویسد که والی خراسان اشرس پسر عبدالله از رایزنان خود خواست که مردی پرهیزگار را معرفی کنند تا او را از برای فراخواندن مردم به کیش اسلام به فرارود فرستد. آنان ابوصیدا را معرفی کردند و چون او زبان فارسی را نیک نمی‌دانست یک تن دیگر را همراهش کردند. ابوصیدا گفت من به شرطی می‌روم که هر کس به کیش اسلام درآید از پرداخت جزیه معاف باشد، و والی شرط او را پذیرفت، چون ابوصیدا، به مردم سمرقند گفت با پذیرش اسلام از جزیه معاف خواهید بود، مردم سمرقند

گروها گروه به اسلام روی همی آوردند. غورک امیر آنجا که مسئول پرداخت جزیه مردم سغد به مسلمانان بود، به اشرس به سبب از میان رفتن جامعه جزیه‌پرداز شکایت برد. اشرس به ابن ابی‌عمر طه[1] والی سمرقند نوشت: «نیروی مسلمانان بر جزیه‌ستانی تکیه دارد. من دریافته‌ام که مردم سغد و همانندان ایشان به انگیزه دلبستگی‌به اسلام این کیش را پذیرا نشده‌اند. اینان تنها از برای گریز از پرداخت جزیه اسلام آورده‌اند. بنابراین تنها کسانی را که ختنه شده فریضه‌ها را انجام می‌دهند و اسلامشان تردیدناپذیرست و می‌توانند سوره‌ای از قرآن را بخوانند از پرداخت جزیه معاف دار!»

به ظاهر این تفسیر تحدیدی از اسلام نیز نتیجه‌های دلخواه را به بار نیاورد. اشرس اختیارهای ابن عمرطه را در زمینه گرفتن جزیه از او پس گرفت و مقامی مستقل دیگر را به کار برگماشت هنگامی که ابوصیدا به جزیه گیری این مقام از نومسلمانان اعتراض نمود، او ابه اشرس نوشت که مردم به راستی مسلمان شده مسجدهایی ساخته‌اند. در این زمان دهقانان بخارا نزد اشرس آمده گفتند: «تو از چه کسی می‌خواهی جزیه ستانی، چون همه مردم اینجا تازی شده‌اند؟» اشرس به مامور مالیات دستور داد که از هر کس که پیش از این جزیه می‌ستده‌اند جزیه بگیرد. چون از نومسلمانان دوباره جزیه خواسته شد نزدیک هفت هزار تن از سغدیان نومسلمان از اسلام روی برگاشته در جائی در هفت فرسنگی سمزقند گرد آمدند. ابوصیدا و گروهی از یارانش نیز به معترضان پیوستند. ثابت قطنه شاعر، قهرمان دین، دشمن کافران و سراینده شعری مشهور که در آن به شرح و دفاع ا ز عقیده مذهبی مرجیان پرداخته بود نیز در میان ایشان بود، اشرس والی‌یی نو به سمرقند گسیل داشت و او با ترفندهای ویژه توانست ابوصیدا و ثابت قطنه را نزد خود کشانده آنان را به زندان افکند. شورش مردم سغد به زودی درهم شکسته شد. رهبران شورش دستگیر و به مرو گسیل شدند و با ستمگری هر چه بیشتر از سغدیان

1 . Amarrata , م.

به زور جزیه گرفته شد. درنتیجه آنها از اسلام روی برگاشته با ترکان کافر همدست شدند. و در سراسر فرارود پایگاه تازیان به خطر افتاد. درجنگی که پس از آن رخ داد ثابت قطنه که اززندان رهایی یافته بود کشته شد.

شش سال پس از آن در سال ۷۳۴/۱۱۶ شورش بزرگ مرجئان به رهبری حارث پسر سریج آغاز گشت. از حارث نخستین بار چنین سخن می‌رود که در جنگی که به کشته شدن ثابت قطنه انجامید از خود دلاوری نشان داده است. شورش حارث هر چند یکبار تا زمان مرگش در سال ۷۴۶/۱۲۸ همی بود. بیشتر کمک هایی که در مرحله نخست به او میرسید از سرزمین های تخارستان پایین، جوزجان، فاریاب، طالقان و بلخ بود. چندی پس از آن هنگامی که او را از سرزمین های اسلامی بیرون راندند به ناچار با خاقان تورگش و سرداران کافر دیگر همدست شد. درمیان یکدل ترین یاران و پرکارترین یاورانش برخی از دوستان پیشین ابوصیدا، مانند ربیع پسر عمران تیمی، بشر پسر جرمور ضبی، ابوفاطمه ازدی و قاسم شیبانی دیده می‌شدند. اینان نومسلمانان سغدی را در پایداریشان علیه جریان جزیه گیری اجباری یاری داده بودند. سرانجام جهم پسر صفوان که از متکلمان بود، سخنگوی مذهبی جنبشی شورشی گشت. بعدها کمابیش همه صنف های مسلمانان جهم را به سبب تندروی در برخی از پندارهایش یکی از ملحدان اصلی جهان اسلام شمردند. محدثان از او به بدی یاد کردند به ویژه چون او را یکی از نویسندگان عقیده ماهیت مخلوقی قران و از مرجئیان افراطی می‌دانستند که ایمان را تنها عقیده قلبی دانسته از برای تایید زبانی (اقرار) که مرجئیان میانه‌روتر آن را روا می‌دانستند اهمیتی قائل نبودند.

حارث در برنامه سیاسی خود نیز آشکارا تندروتر از جریان اصلی مرجئه بود. او که عامه را بر بنیان قرآن و سنت پیامبر به اصلاح فرا می‌خواند در واقع آرزومند بود که خلافت امویان را سرنگون کند، دیری نپایید که از برای جامه و پرچم خود رنگ سیاه را برگزید که با مهدی موعود اسلام ربط داشت و نیز خواست که گزینش پذیرفتنی‌ترین نامزد خلافت به عهده شورایی واگذار شود. تبلیغ های او نشانگر این

بود که او تنها کس است که دیوارهای دمشق را ویران خواهد کرد. و به حکومت اموی پایان خواهد داد هر چند ناچار پذیرفت که دوستانش نمی‌بایست بر آن اساس با او بیعت کنند[1].

پیوستن حارث به دشمنان کافرکیش اسلام و نیز پایگاههای کلامی و سیاسی افراطی او موجب شد که مرجئان میانه‌رو خراسان ازجمله برخی از کسانی که به همراه ابوصیدا نومسلمانان سغد را از تن دادن به پرداخت جزیه منع می‌کردند. به سلک یاران او بپیوندند. در این زمان ابوحنیفه، سرشناس ترین مرد در میان مرجئیان عراق نیز بی‌گمان به جنبش انقلابی تندرو به نظر مساعد نمی‌نگریست. ابوحنیفه از سردمداران اصلاح در زیر پرچم اندرز قرآنی «امر به معروف و نهی از منکر» بود، اما با شورش مسلحانه پیوسته مخالفت می‌نمود. نیز معروف است که او با برخی از نظریه‌های کلامی افراطی جهم پسر صفوان آشکارا مخالفت نموده است. با این حال کناره گیری او از تندروان در ظاهر به کمال نبود. در سال ۷۴۴/۱۲۶ حارث پسر سریج از خلیفه اصلاح خواه یزید سوم خواستار بخشایش بود. دو فرستاده او چون از کوفه می‌گذشتند نزد ابوحنیفه رفته از او سپارشنامه‌ای از برای دربار خلیفه در دمشق گرفتند.

مرجئیان میانه‌رو متمایل به موضع ابوحنیفه وارث بیعتی شدند که عامه مردم در آغاز با حارث پسر سریج داشتند. مکتب فقهی و عقیدتی ابوحنیفه در همان سرزمین هایی که در آنها حارث نخستین پیروان خود را به دست آورده بود یعنی تخارستان پایین با شتاب گسترش یافت. به ویژه بلخ نخستین سنگر حنفیگری در خاور شده در کوفه شاید به کوشش مخالفان ابوحنیفه بلخ مرجئه‌آباد یا شهر مرجئیان لقب یافته بود. بنا به نوشته مورخ شهر بلخ، صفی‌الدین واعظ بلخی، دلیل این تسمیه این بود که ابوحنیفه مرجئی نامیده شده بود و عامه مردم بلخ پیرو عقیده‌های او بودند. درحالی که دانش دوستان دیگر بخش های خراسان که از برای

۱. طبری، تاریخ ، ج۲ ص ۱۹۱۹.

دانش اندوزی به عراق می‌رفتند به استادان گوناگون روی می‌آوردند. دانشجویان بلخی پیوسته ابوحنیفه را به استادی برمی‌گزیدند.

نخستین قاضی حنفی در بلخ در سال ۷۵۹/۱۴۲ ـ ۷۶۰ و هنوز در زمان زندگانی بنیانگذار این مذهب به مسند قضاوت نشست. او عمر پسر میمون رمّاح شاگرد و دوست نزدیک ابوحنیفه بود، و بیش از بیست سال در این مسند باقی‌ماند. جانشین او ابومحمد اعمش را یکی از منفورترین والیان عباسی خراسان، علی پسر عیسی ماهان به این مقام برگماشت. اعمش برخی از دانشمندان حنفی را شکنجه و آزار کرد و چندی بعد مردم با خواری او را از شهر خود بیرون راندند. سپس ابومطیع حکم پسر عبدالله بلخی که یکی دیگر از شاگردان ابوحنیفه و از مبلغان بزرگ آموزش های کلامی مرجئی وی درخاورزمین بود، به جای او نشست. ابومطیع نویسنده کتابی است به نام الفقه الابسط که در آن پاسخ های ابوحنیفه را به پرسش های کلامی آورده است. او همچنین روایتگر کتاب العالم والمتعلم ابومقاتل سمرقندی است که آشکارا از عقیده ارجاء پشتیبانی می‌کند و مؤلف آن به نیابت از استاد خود ابوحنیفه آن را تألیف کرده بود. این کتاب همراه با رساله ابوحنیفه به نام رساله الی عثمان البتی اساس تحول های بعدی‌کلام مرجئه را در کیش حنفی خاوری فراهم کردند.

سازگاری عقیده ارجاء با وضع نومسلمانان خاور به آسانی در این دوکتاب نمودار است. ابومطیع بلخی درکتاب فقه الابسط می‌نویسد که او از ابوحنیفه درباره وضع مسلمانی که در ارض شرک است و بر رویهم با اسلام همداستانست اما از قرآن یا تکلیف های مذهبی اسلام چیزی نمیداند پرسیدم. او پاسخ داد: چنین کسی مؤمن[۱] است. ذکر ارض شرک نمودار وضعی است که در آن ندانستن قرآن و تکلیف‌های مذهبی از برای نومسلمانان می‌توانسته بخشودنی باشد. بر رویهم

۱. در متن های دیگر حنفی فرارودی، به جای ارض الشرک، ارض الترک یعنی قلمرو ترکان آمده است. «The spread of Māturidism and Turks» ص ۱۲۲.

ابوحنیفه و متکلمان مرجئان هیچکدام در مراعات اخلاق سهل انگار و بی‌بند و بار و آماده نبودند تا از نادانی یا بی‌توجهی به قانون شرع چنانکه گهگاه مخالفانشان آنها را متهم کرده‌اند، پشتیبانی کنند آنان جای شکی باقی نگذاشتند که از برای یاددادن تکلیف های اسلامی به نومسلمان باید از هیچ کوششی فروگذار نکرد، توجه آنها در بنیاد به وضع اجتماعی نومسلمانان و برابری همگی آنها در برابر عدالت بود. ابوحنیفه با اشاره به وضع زمان حضرت محمد(ص) در آغاز بعثت که تنها مردم رابه یگانگی خدا و گردن نهادن به آنچه به او از سوی خدا وحی می‌شد فرامی‌خواند، از برای تایید نظریه خود استفاده می‌کرد هر کس یگانگی خدا و وحی را می‌پذیرفت هر چند نمی‌توانست تکلیف های مذهبی راکه تنها چندی بعد[1] فاش شد انجام دهد مومن شمرده می‌شد، همچنین هر نومسلمانی که اسلام را دربست پذیرا می‌شود مؤمن راستین است هر چند شاید هنوز تکلیف های اسلامی را ندانسته باشد و بدانها عمل نکند، ابوحنیفه تا آنجا پیش رفت که گفت در میان مسلمانان مقام ها یا درجه‌های گوناگون ایمان وجود ندارد. در کتابهای فقه‌الابسط و العالم والمتعلّم از اونقل شده است که او ایمان هر مسلمان را با ایمان پیامبران و فریشتگان برابر می‌دانسته است.[2]

کیش حنفیان مرجئی پس از روزگار ابومطیع بلخی در خاور ایران همچنان گسترش یافت. تا سده سوم / نهم بیشتر مردم تخارستان و فرارود به کیش حنفی درآمدند. شماره تازیانی که در این سرزمین ها خانه کرده بودند به نسبت اندک بوده و بیشترشان ، نه همه آنها،نومسلمان ناتازی بودند که به آموزش برابری خواهانه سیاسی و اجتماعی این مکتب گرایش یافته بودند. کیش حنفی در اینجا به روشنی ویژگی مردمی یافت. این کیش به خود می‌بالید که کیش توده بزرگ، سواد اعظم است؛ چنانکه از نام کیش حنفی معروف در فرارود مشهود می‌شود. حنفیان فرارود

---

1 . Early Sunnī Doctrine Concerning Faith p236.

2 . Schacht P. 107; «Early Sunni Doctrine Concerning Faith», صص ۲۴۲ـ۲۴۳

چنین می‌پنداشتند که تنها مکتب ایشان تشکیل دهنده اهل السنة والجماعة[۱] است.

مرجئیان خاوری با اینکه آماده پایداری در برابر دستگاه اداری امویان بودند به جنبش انقلابی عباسیان نپیوستند، و بنا به گواهی تاریخ شهر بلخ با دستگاه حکومت نوپای عباسیان نیز بگونه‌ای همانند به مخالفت برخاستند[۲]. پس از آنکه ابومسلم در پایگاه شورش ضد اموی در میان مردم قد برافراشت و مرو را فروگرفت. ابوداوود خالد پسر ابراهیم بکری را در سال ۷۴۷/۱۳۰ ـ ۷۴۸ به تسخیر تخارستان فرستاد. ابوداوود بی‌درنگ والی اموی بلخ را از این شهر بیرون کرد. چون او به مرو فراخوانده شد، همه تازیان و موالی تخارستان به هم پیوستند و جانشین ابوداوود در بلخ با ایشان همدست گشت تا با ابومسلم به نبرد پردازند. فرماندهی اینان به مقاتل پسر حیّان نبطی رهبر موالی واگذار شد. برخی از اینان پرچم های سیاه داشتند که شاید درست همان پرچم هایی بودند که بر طبق عقیده ولهازن[۳] به حارث پسر سریج تعلق داشتند. در بلخ رهبری مخالفت با لشکریان ابومسلم در دست رهبران مذهبی، متوکل پسر حمران، مقاتل پسر سلیمان و ابن رمّاح یکی از پیروان ابوحنیفه بود. هنگامی که ابوداوود بکری موالی متّحد را شکست داده بلخ را بازپس گرفت آنها به ناچار در نهانگاهها پنهان گشتند. تا اینکه ابوداوود آنها را بخشود.

نشانه‌هایی نیز در دست است که در میان ابومسلم و مرجئیان میانه‌رو در مرو درگیری وجود داشته است. در سال ۷۴۸/۱۳۱ ـ ۷۴۹ دو تن از بزرگان مرجئیان، که یکی از آنان از یاران ابوحنیفه بود، در مرو اعدام شدند، زیرا که در ملاء عام از وی انتقاد کرده بودند. جزئیات بیشتری از این رویدادها در دست نیست. بدیهی است که مرجئه به خواسته‌های اصلاح خواهانه خود بیش از سرنگونی خلافت امویان اهمیت می‌دادند. همچنانکه در پیش گفته شد آنها از پشتیبانی از آرمانهای حارث پسر سریج در این زمینه خودداری کرده بودند.

---

۱. «گسترش ماتریدیگری و ترکان» ص ۱۱۷، ۱۳۵ ـ ۱۳۴.

۲. The Early Murji'a ص ۳۸ پانویس ۲۵.

3 . J. Wellhausen, Das arabische Reich und Sein Sturz, p. 334.

در بلخ که کانون مرجئیان خاوری بود، دشمنی با فرمانروایی عباسیان همچنان نیرومند بماند. نمونه را به یاد کرد. چند نکته از تاریخ شهر بلخ در اینجا می‌توان بسنده کرد. پس از آنکه ابوداوود رهبران مذهبی شهر را زنهار داد متوکل پسر حمران را به مسند قضاوت شهر نشاند. متوکل شرط کرد که از منبر خطبه به نام ابوداوود نخواند و در دادگاه گواهی نمایندگان حکومت را نپذیرد. او فرمان خلیفه را درباره منع داوری نسبت به دارایی‌های خلیفه رد کرد و نامه رسمی را با ذکر آیه‌های مناسب از قرآن بازگرداند. چون وی با والی شهر درگیری پیدا کرد و کشته شد. مردم به نشانه سوگواری زمانی دراز در دکان های خود را بستند ابن سعد[1] می‌گوید: سلم پسر سالم بلخی که از مرجئیان و در حدیث[2] ضعیف و در «امر به معروف و نهی از منکر» سختگیر بود در خراسان در رهبری مذهبی پایگاهی داشت. تاریخ شهر بلخ درباره او می‌نویسد که او شک نداشته که نگریستن بر چهره فرمانروای بیدادگر یا دستیاران او روا نیست. پرسشی که باقی می‌ماند تنها این بودکه آیا گفتگو کردن با چنین کسانی روا هست یا نه علی پسر عیسی پسرماهان، والی، به خلیفه شکایت برد که سلم توقیع خلیفه رانادیده انگاشته و از پذیرش گواهی دیوانیان خودداری نموده است. از اینرو سلم را که در بغداد آمده بود دستگیر کرده به زندان افگندند و وی تا زمان مرگ هارون الرشید خلیفه همچنان در زندان بود.

ارجاء اصلاح خواهانه در دوران فرمانروایی امویان با دستگاه حکومت و اسلام محافظه‌کار و سنت‌گرا درگیری پیدا کرد. بی‌گمان اسلام سنت‌گرا از پشتیبانی و وفاداری بیشترین تازیانی که در ایران خانه کرده بودند و نخستین نومسلمانان ایرانی که با این تازیان مهاجر آمیزگاری نزدیک داشتند برخوردار بود. کتاب ها آگاهی‌هایی ناچیز در باره اسلام سنت‌گرا و پشتیبانان آن در ایران این دوران به ما می‌دهند. ابن سعد فهرستی جامع از محدثانی که در خراسان بودند و فهرستی بسیار

۱. ابن سعد «ک. الطبقات الکبیر» ج ۲/۷ ص ۱۰۶.

۲. در تاریخ شهر بلخ آمده که او از ابوحنیفه حدیث نقل می‌کرد. عبدالله پسر عمر واعظ بلخی «فضایل بلخ» به کوشش عبدالحی حبیبی ص ۱۶۰.

کوچکتر از آنانکه در باختر ایران بودند به دست داده است[1]. که آشکارا بیانگر افزونی تازیان اسکان یافته دورهٔ متقدم در سرزمین های خاوری است. بیشتر این محدثان درآغاز دوران عباسی می‌زیستند. نخستین محدث خراسانی که آوازه بلند یافت عبدالله پسرمبارک مروزی (مرده به سال ۷۹۷/۱۸۱) بود که از پدری ترک و مادری خراسانی زاده شده بود[2]. در ایران در آغاز کانونی از دانش حدیث اسلامی که درخور برابری با مدینه، مکه، کوفه، بصره، دمشق یا حمص باشد پدید نیامد. این کانون های نخستین دانش های اسلامی مکتب های گوناگونی را پرورش داد که با هم در رقابت بودند و گاه نظریه‌هایی مذهبی و فقهی بسیار متفاوت داشتند. بنابراین اسلام سنت‌گرای نخستین از لحاظ عقیدتی یکدست نبود. هر چند از محافظه‌کاری مذهبی همه جانبه حکایت داشت. در حالیکه برخی از گرایش های مکتب ها و جریان های سنت‌گرای نخستین در شهرهای بزرگ قلمروهای مرکزی اسلام را به روشنی می‌توان توصیف کرد، در باره جریان ها و تمایل های سنت‌گرایی در زمانهای آغازین اسلام در ایران آگاهی‌های بسیار ناچیز در دست است. شاید نیرومندترین آنها نفوذ بصره بود که بیشتر تازیان مهاجر به ایران و محدثان نخستین از آن شهر آمده بودند. بی‌گمان در آنجا بیشتر گونه‌ای وفاداری به اسلام وجود داشت که به خلافت تاریخی وابسته بود هر چند به طور اخصّ پشتیبان خاندان اموی نبود. جریان های خارجیان و شیعه در برخی از ناحیه‌ها وجود داشت اما بر روی هم حاشیه‌ای بود.

در حالی که خراسان، مکتب سنت‌گرای آغازین را تشکیل نداد. خراسانیان یا مهاجران خراسانی مهمترین مکتب سنت‌گرای اهل تسنن را دراوج شکوه خلافت عباسی تشکیل دادند و آن را حفظ کردند. کیش حنبلی، مکتب احمد پسر حنبل به شیوه معمول محصول بغداد و جهان تازی شمرده شد. و به طبع چنانست،

۱. ابن سعد ج ۲/۷ صص ۱۰۱ ـ ۱۰۹ (خراسان) ۱۰۹ ـ ۱۱۱ (ری، همدان، قم).
۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج دهم، ص ۱۵۳.

زیرا که بنیانگذار آن مردی تازی بود که در سراسر زندگانی در بغداد کوشا بود. شهری که بعدها مرکز فرماندهی بیشترین هواخواهان کیش حنبلی گشت. به این حقیقت توجهی چندان نشده است که خانواده ابن حنبل در اصل از خراسان بودند و بیشترین حامیان او هم خراسانیانی بودند که در برزن‌های بغداد می‌زیستند. پدر بزرگ احمد پسر حنبل، حنبل پسر هلال، از خانواده‌های تازی بصری بود که در مرو خانه گزیده بودند و به جنبش انقلابی عباسیان جذب شده بود. شاید به پاداش همین خدمت ها از سوی عباسیان حکومت سرخس را یافته بود، پدر احمد، محمد نیز مقام فرماندهی (قائد) را در لشکر عباسیان داشت. وی سپس به بغداد هجرت کرد و چند ماه پس از آمدن این خانواده به بغداد احمد در همین شهر در سال ۷۸۰/۱۶۴ به جهان آمد[1]. بنابراین طرح مسألهٔ اهمیت این جنبه خراسانی در پیدایش کیش حنبلی درست به نظر می‌رسد.

کیش حنبلی رامی‌توان به گونه‌ای کوششی شمرد از برای برتری یافتن بر مکتب ها و جریان های سنت گرای محلی و ایجاد عقیده مذهبی ـ فقهی یکدست بر پایه معتبرترین حدیث‌های این مکتب ها، از برای همین منظور دانش جدید ارزیابی حدیث پدید آمد. نیاز از برای گزینش حدیث هایی که درستی (صحت) آنها یکسان بود، نیز نیاز به طبقه‌بندی اعتبار مذهبی راویان و اسناد حدیث ها را پدید آورد. محیط پایتخت نوبنیاد آشکارا از برای این کوشش که به قصد غلبه بر اختلاف های ناحیه‌ای مکتب های حدیث آغازین انجام می‌گرفت، نیک مناسب بود، و خراسانیان بغدادنشین که خود سنتی محلی و نیرومند نداشتند تا از آن دفاع کنند می توانستند بهتر از دیگران با طیب خاطر این وظیفه را بپذیرند.

از سوی دیگر خراسانیانی که به بغداد هجرت کرده بودند بیشتر تازی بودند، اینان در آغاز از برای شرکت در لشکر خراسانیان با خانواده‌هایشان آمده بودند.

---

۱. تاریخ بغداد ج ۴ ص ۴۱۵. حنبل پسر هلال را والی اموی بخارا به جرم تضعیف روحیه لشکریان گوشمالی داد.

احمد پسر حنبل و خانواده‌اش از این نوع کسان بودند. بنا به تاکید مأخذها احمد، تازی‌تبار بود. بی‌گمان همه تازیان از خراسان آمده بر رویهم بیش از ایرانیان خواهان ماندن همیشگی در بغداد بودند شماری از خانواده‌های ایرانی نیز از برای خدمت عباسیان به بغداد می‌آمدند که برخی از آنان پایگاههایی بلند یافتند اما اینان بی‌گمان اقلیتی به شمار می‌رفتند و معروف است که بسیاری از ایشان به بددینی و تشیع پیوستند.

احساس های تازی‌مآب در یکی از اصل های عقیده‌های ابن حنبل بازتاب یافته است که بر طبق آن شعوبیان را از جمله فرقه‌های مذهبی‌یی می‌شمارد که درخور محکومیت اند و آنها را ملحدانی گمراه می‌داند، می‌گوید: تازیان و موالی در چشم ما یکسانند، موالی هیچگونه حق تقدم، از برای تازیان نمی‌شناسند، و به وجود هیچگون فضیلتی در آنان خستو نیستند، تازیان را دوست ندارند بل‌که از آنها نفرت دارند و کینه رشک و بیزاری از تازیان را در دلهای خود پنهان می‌کنند[1].

متهم ساختن ابن حنبل به داشتن تعصب ضد ایرانی و بر رویهم پشتیبانی از حقوق والاتر از برای تازیان درست نیست. به نظر او لیاقت و مزیت در اصل تنها در مسلمانی است. با این وصف او به ظاهر لیاقت و برتری را در آغاز پیدایش اسلام از آنِ تازیان مسلمان می‌دانست. در عین حال می‌بایست دوران نمونه کمال مطلوب اسلام پیوسته به رسمیت شناخته شود، کفه ترازوی سلسله مراتب مزیت به گونه‌ای بازگشت ناپذیر به سود تازیان سنگینی یافت.

محکوم ساختن سخت ارجاء از سوی کیش حنبلی نیز شاید تا اندازه‌ای به تعریفی مساوات خواهانه که مرجئان از ایمان می‌کرده‌اند مربوط است ابوحنیفه ومرجئیان بر روی هم البته تفاوت کلی لیاقت و برتری مذهبی را بر بنیاد عبادت و اعمال انکار نمی‌کردند. اما موضع آنها در مردود شناختن هر نوع اختلاف مقام در ایمان میان کسان که ضروری‌ترین کیفیت اسلام است، و ادعای آنها که ایمان هر

---

۱. ابن ابی‌یعلاء طبقات الحنابله ج ۱ ص ۳۴.

نومسلمان متأخر که از قرآن و همه تکلیف‌های مذهبی ناآگاه است یا پیامبر(ص) برابرست، با همه برداشت های منصفانه مردانی که به نگهداشت و اعاده سلسله مراتب سنتی برتری در اسلام سخت علاقمند بودند، مغایر بود.

حنبلی‌گری به عنوان کیش مخالف بددینی و تشیع که مذهب گروهی انبوه از خدمتگزاران حکومت عباسی بود، در برگیرنده قشری‌ترین نوع مذهب اهل تسنن گردید. بی‌گمان بسیار شگفت می‌نمود که جنبشی مذهبی در میان نسل های بعدی انقلابیانی که عباسیان را بر مسند حکومت نشانده بودند و به پشتیبانی از آن سخت ادامه داده بودند، آغاز شود و انگیزه‌های مذهبی آن انقلاب را مردود شناسند این پدیده تاییدکننده این نظریه است که مرکز ثقل شیعی جنبش عباسی در حالی که پشتیبانی گستردهٔ مردمِ ایران را به خود جلب کرد همچنان کوچک باقی ماند و بیشترین بخش لشکریان خراسانیه بعد به این جنبش پیوستند و به بنیادهای شیعی آن علاقه‌ای چندان نداشتند. دیری نپایید که ملاحظه‌های سیاسی، خلیفگان عباسی را به فاصله گرفتن هر چه بیشتر از گروه کوچک شیعیان عباسی که پس از دودستگی یاوران ابومسلم همچنان وفادار مانده بودند، واداشت. این گروه در زمان حکومت هارون الرشید زیر فشاری سخت قرار گرفت و از هم پاشد. حنبلیان بغداد در شمار سرسخت ترین یاوران عباسیان درآمدند. آنها ازعباسیان نه به عنوان امامان شیعه خانواده پیغمبر، بلکه به عنوان وارثان سیر تاریخی خلافت پشتیبانی می‌نمودند، بازگرداندن اعتبار به امویان از بزرگترین هدف های مذهب حنبلیان بود.

مخالفت سرسخت ابن حنبل با مذهب شیعه در همداستانی او با نظریه نخستین اهل مدینه نسبت به خلافت که بسیاری از سنت گرایان شامی هم آن راتایید می‌کردند، بازتاب یافت. این نظریه بر حدیثی متکی بود منسوب به عبدالله پسر عمر که بر طبق آن یاران پیغمبر در زمان زندگانی وی همداستان شده بودند که پس از پیغمبر والاترین مسلمانان ابوبکر، عمر و عثمان اند. این حدیث چنین مفهوم شده بودکه تنها این سه تن می‌توانسته‌اند جانشینان مشروع پیامبر و خلیفگان راشد

باشند و پس از ایشان خلافت می‌توانسته تنها بر بنیان قدرت استوار باشد[۱]. این نظریه که علی(ع) را ازخلافت برحق کنار می‌گذاشت درزمان ابن حنبل عقیده گروهی از اقلیت سنی به ویژه در عراق بود.

ابن حنبل خود در مرحله‌های بعدی زندگانی نظریه خود را دگرگون ساخت و علی(ع) را نیز در شمار خلیفگان راشد برحق دانست. اما پیوسته بر این نظریه پافشاری می‌نمود که پایگاه بلند هر یک از این چهار خلیفه به ترتیب زمان رسیدن به خلافت از خلیفه بعدی والاتر بوده است. بنابراین می‌بایست عثمان را بر علی(ع) برتری داد. او به برتری دادن صرف ابوبکر و عمر بر دو خلیفه بعدی آشکارا اعتراض داشت، هر چند وی حاضر نبود کسانی را که از برتری عثمان سخن نمی‌گویند به عنوان ملحد محکوم کند. و یادآور می‌شده که با اهل کوفه چه کنم؟ برتری دادن به دو خلیفه نخست نظر محدث بزرگ کوفه سفیان ثوری بود که از سوی دیگر ستایش ابن حنبل را از آن روی که نظریه انشاء قرآن و مرجئیان را آشکارا نادرست می‌دانست بدست آورده بود[۲].

کیش حنبلی همچنانکه تنها حکومت سه یا چهار خلیفه نخست را بر بنیان مشروعیت ذاتی آنها خلافت برحق می‌دانست وفاداری به خلافت تاریخی بعدی را نیز که بر قدرت متکی بود، تکلیفی اساسی و مذهبی می‌دانست. نظریه حنبلیان در باره خلافت بر رویهم از نظریه اهل تسنن که اعتبار خلافت به وسیله غلبه را تایید می‌کرد، فراتر رفت. در این حال خلیفه می‌بایست تا آخر زمان از مردمان قبیله قریش باشد. وظیفه هر مسلم پیروی و پشتیبانی کردن ازخلیفه و نمایندگانش بود. بدی و خوبی، دادگری و ستمگری خلیفه مطرح نبود: عبارتی از اعتقادهای ابن حنبل را دوباره می‌توان نقل کرد: «خلافت تا زمانی که دو تن از قبیله قریش زنده باشند از آنِ قریش است، هیچکس حق ندارد علیه آنها شورش و در مشروعیت آنها تردید کند،

---

۱. Der imam al - Qāsim صص ۲۲۶ـ۲۲۵.

2 . The Origins of The Controversy Concerning the Creation of the Koran. ص ۵۱۹

ما خلافت هیچکس جز قریشیان را تا روز رستاخیز تایید نمی‌کنیم. جهاد تکلیفی دائمی است همراه با امامان خواه بر حق یا گناهکار باشند، نه ستم ستمگران و نه داد دادگران می‌تواند آن را خنثی کند. نماز جماعت روز جمعه و عیدها و سفرحج با حاکمان واجب است حتی اگر آنها پاکدامن و دادگر و پرهیزگار نباشند. پرداخت زکات، خراج زمین و عشریه (تکلیف است) و همچنین تسلیم غنیمت‌های جنگی به فرماندهان سپاه چه دادگر چه بیدادگر باشند. اطاعت از کسی که خداوند او را به فرمانروایی شما گماشته (واجب است) از بیعت و یاوری او دست بازندارید و علیه او شمشیر نکشید، (شکیبا باشید) تا خداوند از برای شما گشایش و گریزگاهی پدید آرد. بر ضد حاکم شورش نکنید، گوش دهید و فرمان برید، بیعت خود را نشکنید، هر کس چنین کند بدعتگری است که جماعت را ترک کرده و با آن به مخالفت و عناد برخاسته است. اگرحاکم به شما فرمان داد که از خدا پیروی نکنید. هرگز فرمانش را گردن ننهید. اما حق ندارید که علیه او فتنه‌انگیزید. او را از حق خودش محروم نسازید[1].

این تایید از پشتیبانی بی‌چون و چرا از خلافت مستقر آشکارا بازتاب کننده وضعیت و روحیه خراسانیانی است که در روزگار امویان به نظریه همیشگی بودن جهاد علیه کافران فراسوی مرزهای اسلام وفادار مانده بودند. این همان وضعیت روحی عصر قهرمانانه‌ای بود که نسل های بعدی آنها که در بغداد می‌زیستند آرزومند اعاده آن بودند، هر چند اینک مبارزه ایشان بیش از آنکه علیه کافران فراسوی مرزهای اسلام باشد، متوجه به ملحدان درون مرزهای اسلام بود. انقلاب عباسی که نیاکان آنها در آن شرکت کرده بودند. شورشی نامشروع علیه خلافت مستقر و سرپیچی از اصل‌های راستین اسلام بوده است. اما خلافت عباسی هر چند نخست غاصبانه بود اینک حقیقتی انکارناکردنی شده بود، که جز در باره سرکشی از فرمان های خدا، سزاوار وفاداری بی‌چون و چرا بود.

---

۱. ابن ابی‌یعلاء ج ۱ صص ۲۷ ـ ۲۶.

دو جناح سنّی: مذهب‌های حنبلی و شافعی

از روزگار آل بویه باز مسلمانان سنی‌مذهب در ایران بیشتر به یکی از دو مذهب فقهی که ابوحنیفه و شافعی بنیانگذار آنها بودند تعلق داشتند. نظر به انبوهی پیروان آنها و رقابت کلی که در میان این دو مذهب بود اغلب آنها را دو جناح (فریقان) خطاب می‌کردند. درباره مقتضیات گسترش نخستین مکتب حنفی در خاور ایران در نیمه نخست سده دوم / هشتم پیشتر سخن گفتیم. کیش شافعی به میزانی درخور توجه تنها بعدها در سده سوم / نهم در ایران گسترش یافت[1]. در دوران آموزش های بنیانگذار مکتب بنا به معمول دو مرحله درخور تشخیص است. بنیادهای فقهی که در حین اقامت در بغداد در سالهای ۱۹۴ـ۱۹۸/۸۱۰ـ۸۱۴ تدریس می‌کرده به «قدیم» شهرت دارد و بازپسین کار او در مصر در سالهای ۱۹۸ـ ۸۱۴/۲۰۴ـ ۸۲۰ به «جدید» معروف است. بنیادهای «قدیم» دیری نپاییده از میان رفت هر چند یکی از شاگردان شافعی در دوره تدریس او در بغداد ابوثور کلبی مکتب فقهی خود را بر پایه بنیادهای «قدیم» شافعی بنیان نهاد که بعدها در ارمنستان و آذربایجان گسترش یافت، بنیادهای «جدید» شافعی را نخست شاگردان مصری‌اش المزنی[2] نویسنده کتاب معروف المختصر، حرمله، بویطی، یونس پسر

---

۱. از برای مطلب های بعدی بر رویهم نگ: H. Halm, Die Ausbreitung der Šāfi'ritschen Rechtsschule pp. 10-154

2. Al - Muzanī , م.

عبدالعلاء و ربیع پسر سلیمان سامان دادنـد. ایـنان آثـار اسـتاد خـود را زیـر عـنوان کتاب‌الام گردآوری و نقل کردند. این مذهب تنها در زمان نسل بعدی بـه خـاور راه یافت. در بغداد نخستین آموزگاران آن عثمان پسر سعید انـماطی بـود و مـهمتر ازاو ابوالعباس سریج (م ۳۰۶/۹۱۸ـ۹۱۹) بود که روزگـاری هـم قـاضی شـیراز بـود و در همین زمان مذهب شافعی را محمد پسر نصر مروزی و مـحمد پسـر اسـحاق پسـر خزیمه (م ۳۱۱/۹۲۳) در نیشابور گسترش دادند. محمد پسر نـصر در سـال ۲۷۵/۸۸۸ـ۸۸۹ به سمرقند رفت و در آغاز در پرتو پشتیبانی اسماعیل پسر احـمد سـامانی تـا هـنگام مـرگش در ۲۹۴/۹۰۶ـ۹۰۷ بـه تـدریس سـرگرم بـود. در حـالی کـه نـیشابور پناهگاه جامعه‌ای بزرگ ازمردمانی بودکه به مذهب شافعی سـخت اعـتقاد داشـتند، کیش شافعی در سمرقند در برابر غلبه کیش حنفی اهمیتی نیافت. در سرزمین هـای دورتر شمال خاوری شاش (تاشکند) با ایلاق و طراز برتری بـا شـافعیان بـود، ایـن برتری تا اندازه‌ای به سبب تدریس استاد بلند نام شافعی ابـوبکر مـحمّد پسـر عـلی قفّال (م ۳۶۵/۹۷۶) پدید گشت.

در بخش های باختری ومیانی ایران کیش شافعی در شـهرهائی بـزرگ مـانند اصـــفهان، شـیراز، ری و گـرگان از نـیمه سـده سـوم / نـهم رواج یـافت و بـه زودی جامعه‌های بزرگی را تشکیل داد. تا آغاز سده پنجم / یازدهم کیش شافعی در برخـی از شهرها و سرزمین های باختر ایران بر کیش حنفی بـرتری یـافت و بـر رویـهم در سراسر ایران این برتری را حفظ کرد. تنها در دورترین سرزمین های خاور، فـرارود، تخارستان، غزنه و سرزمین های فراسوی ترک و هند. غلبه همچنان با کـیش حـنفی بود، و شافعیان تنها در اقلیت های کوچک بودند.

مذهب فقهی شـافعی در ایـران نـخست در مـحفل هـای اهـل حـدیث رواج یافت. شافعیان در آغـاز بـیشتر خـودشان را اهـل حـدیث یـا فـقیهان اهـل حـدیث می‌خواندند. و چنین نیزمعرفی مـی‌شدند بـرخـی از بـزرگان پـیشین شـافعی مـانند ابن خزیمه در نیشابور، و ابوبکر اسـماعیلی (م ۳۷۱/۹۸۱) در گـرگان کـوشش هـایی همچند یا بیشتر از محدثان داشتند البته شافعی خود از پیشروان مبارزه‌ای بـود کـه

هدفش تحکیم بخشیدن به ماهیت نقش حدیث، بـه ویـژه حـدیث پـیغمبر، در فـقه بود، و از مکتب های ابوحنیفه و مـالک از آن رو کـه بـه نـظر او بـه حـدیث اعـتنایی نداشتند سخت انتقاد کرده بود. بنابراین طبیعی بود که محدثان در ایران در مـخالفت با مکتب حنفی که آن را مکتب رای مـی‌دانسـتند بـه مکـتب شـافعی جـذب شـوند. چون رواج کیش شافعی از نیروی محرک برخـوردار گشت. بسـیاری از گـروههای کوچک پیرو مذهب های فقهی دیگر را که به حدیث گرایش داشتند به خود جـذب کرد. بدینسان مذهب شافعی جایگزین مکتب سفیان ثـوری، مـحدثی کـه در کـوفه رقیب ابوحنیفه بود، گردید، که در آغاز در اصفهان، دینور و همدان پشـتیبانانی پـیدا کرده بود. مذهب شافعی همچنین جـایگزین ظـاهریه در شـیراز، مـذهب مـالک در اهواز، و کیش حنبلی در گرگان، ری و قزوین گشت[1]. کیش حنبلی تا اندازه‌ای شاید به سبب اینکه بیشتر مکتبی کلامی و نه مذهبی فقهی پـنداشـته مـی‌شد، و بـه سـبب موضع گیری قوی سیاسی‌اش هرگز در ایران پیروان بسیار به دست نیاورد. تنها مردم باختر گیلان که مردی حنبلی مذهب از شهر آمل به نام ابوجعفر ثـومی در نـیمه دوم سده سوم / نهم[2] آنها را به اسلام درآورده بـود. تـا زمـان ایـلغار مـغول هـمچنان بـه مذهب حنبلی سخت پایدار ماندند.

کیش شافعی به رغم کیش های حنفی و حنبلی، در بنیاد مکتبی فقهی بود کـه به هیچ مکتب یا نظریه کلامی وابستگی بسیار نداشت. هر چند نظریه آن بـه عـنوان وصیّت از شافعی نقل شد[3]، ولی هرگز از سوی شافعیان گسترش و سـامان* کـلامی نیافت. آنچنانکه فقه‌الاکبر منسوب به ابوحنیفه در میان حنفیان موضوع چنین کاری گشت. بـی‌گمان شـافعیان نـخستین، در ایـران و جـاهای دیگـر نـظریه‌های مـذهبی یکسانی نداشتند. به ظاهر بیشتر آنها در کلام هم همچون در فقه هـواخـواه حـدیث

---

۱. مقدسی «احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم» صص ۳۶۵، ۳۹۵، ۴۱۵، ۴۳۹.

۲. نگ ابواسحاق الصابی «در باره علویان تبرستان و گیلان» صص ۳۰ ـ ۲۹.

3 . F. Kern, «Ein dogmatisches vermächtnis des imām aš-šāfi'Ī,» in Msos XIII, pp. 141-145.

*. سامان یافته را جناب استاد محمد مهریار از برای Systematic پیشنهاد کرده‌اند. م

بودند و با کاربرد رای در کلام مخالفت می‌نمودند. اما محدثان در بسیاری از مسأله‌های کلامی همداستان نبودند و این پنداشت که بیشتر شافعیان از لحاظ کلامی حنبلی بودند درست نیست. در کیش شافعی نخستین جریانهای خردگرا نیزوجود داشته است. گفته‌اند که ابن سریج بارها به دیدار ابوحسین خیاط پیشوای معتزلیان بغداد می‌رفته و برخی از عقیده‌های او را پذیرفته بوده است[۱]. ابوبکر قفّال شاید به خطا متهم شده بودکه معتزلی مذهب است. معروف است که او در بنیادهای فقهی خود بیش از میزانی که بعدها از سوی کیش شافعی تایید شد پایگاههای خردگرا را برمی‌گزیده است[۲].

تحولی که پی‌آمدهای ژرف داشت، پذیرش کلام اشعری از سوی شافعیان نیشابور در آغاز سده پنجم / یازدهم بود. دو دانشمند از متکلمان اشعری که آوازه‌ای بلند داشتند، ابوبکر پسر فورک (م ۱۰۱۵/۴۰۶) و ابواسحاق اسفراینی (مرده ۱۰۲۷/۴۱۸) که در بغداد دانش اندوخته بودند، در این زمان از برای تدریس به بزرگ شهر خراسان آمدند. برخی از خاندانهای بزرگ شافعی مذهب نیشابور آرمانهای اشعریان را پیگیری کردند و از آن پس این مذهب در نیشابور که کانون بزرگ آموزش های شافعی درخاور شده بود، نیک استقرار یافت. آنگاه مکتب اشعری در میان دیگر جامعه‌های شافعی ایران که برخی از نیشابور و برخی از عراق بودند با شتاب گسترش یافت. در دورهٔ سلجوقیان، کلام اشعری به گونه مهمترین مکتب کلامی شافعیان در سراسر جهان اسلام رواج یافت، هر چند برخی از حدیث‌گرایان که از نفوذ کیش حنبلی متأثر بودند، همواره از درون مذهب شافعی با آن مخالفت می‌ورزیدند[۳]. البته قدرت نفوذ اشعری در میان شافعیان را نباید با شماره به نسبت اندک کسانی که به گونه‌ای رسمی کلام اشعری را مطالعه می‌کردند یا آن را به کار می‌بردند اندازه‌گیری کرد. این قدرت بیشتر در پذیرش عقیده‌ها و

۱. ابن المرتضی، طبقات المعتزله ص ۱۲۹. ۲. Halm ص ۱۱۳.

3 . «The spread of Māturidism and the Turks» p. 109-110

بنیادهای فقهی اشعریان توسط اکثریتی بزرگ از شافعیان بازتاب یافت.

فزون بر آن، کیش اشعری در نیشابور از پایگاههای جزمی حنبلی، که اشعری خود با شیوه‌های عقلی کلامی از آنان به دفاع برخاسته بود، و باقلانی از بزرگان مکتب اشعری همروزگار ابن‌فورک و ابواسحاق اسفراینی در بغداد بیشتر از آنها پیروی همی کردند فاصله گرفت. ابن فورک کوشید تا اصطلاح های آیین تشبیه یا مشبه (کسانی که معتقد بوده‌اند خداوند دارای پیکر انسانی است) درحدیث را به گونه‌ای استعاری تفسیر کند و از تفسیرهای افراطی‌تر معتزلیان خودداری نماید[1]. ابواسحاق اسفراینی به ظاهر ژرف تر هم زیر نفوذ نظریه‌های معتزله بود[2]. مکتب اشعری خاوری در نیشابور بود که بیشتر خود را به گونه میانگینی طلایی در میان دو کرانه تشبیه و جبر از یک سو و معتزله ازسوی دیگر می‌دید.

مذهب حنفی هم در ایران و عراق فاقد اتحاد در بنیادهای کلامی خود بود. اختلاف معمول در میان پیروان حدیث و پیروان کلام وجود داشت. همه حنفیان هم از آموزش های کلامی منسوب به ابوحنیفه پیروی نمی‌کردند. معتزلیان به ویژه در میان جامعه‌های حنفی عراق و باختر ایران نفوذی درخور توجه یافتند. گویا مکتب کلامی معتزله در زادبوم اصلی‌اش بصره اندک اندک از مذهب حنفی در زمینه‌های فقه ومناسک پیروی کرد. مکتب معتزله ازبصره به سوی خاور به خوزستان و فارس گسترش یافت، و به ظاهر در شهرهایی همانند اهواز، رامهرمز، تستر، عسکر مکرم، سیراف و صیمره[3] پایگاههایی عامیانه وگسترده به دست آورد. بیشتر معتزلیان آن جای‌ها گویا از جامعه حنفی بودند. در بغداد در میان متکلمان معتزلی مانند ابوعبدالله بصری (م ۹۸۱/۳۶۹) و مذهب فقهی حنفی پیوندی نزدیک بود و شماری از برجسته‌ترین دانشمندان فقه حنفی مانند ابوالحسن کرخی

۱. م. وات M. Watt «ابن فورک، در دانشنامه اسلام چاپ دوم».
۲. «الاسفراینی» در دانشنامه اسلام چاپ دوم.
۳. ابوالقاسم بلخی در عبدالجبّار «فضل الاعتزال» به کوشش ف. سید. صص ۱۱۱ به بعد المقدسی صص ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۵.

(م ۹۵۱/۳۴۰) ابــوبکر رازی (م ۹۸۱/۳۷۰) و ابــوعبدالله صــیمری (م ۱۰۴۵/۴۳۶) معتزلی بودند.[۱]

در شهر ری که از دیرباز جماعتی انبوه از حنفیان در آنجا زندگانی می‌کردند، مردم در سده سوم/ نهم و نیمه نخست سده چهارم / دهم پیرو مکتب کلامی حسین نجّار (که در سال ۸۱۵/۲۰۰ می‌زیسته) بودند. آن مکتب پیروانی بسیار نیز در حومه ری، قزوین و گرگان داشت[۲]. نجّاریه به ویژه مکتبی خاص کلامی از حنفیان بود. آنها ایمان را به شیوه مرجئیان تعریف می‌کردند. که به گونه‌ای دقیق قدری بود، اما در باره صفت های خدایی نظریه ضدشبه[۳] (یا تعطیل) داشتند که به عقیده معتزله در این باب نزدیک بود. با توجه به این ترکیب نظریه‌های کلامی، آنها را بیشتر در شمار جهمیان می‌آورند، هر چند مدرکی در دست نیست که آنها جهم پسر صفوان را به گونه یکی از آموزگاران خود دانسته باشند[۴]. در روزگار آل بویه وی نیز یکی از کانون های معتزلیان گشت. این امر به ویژه در پی کوشش های وزیر خاندان بویه، صاحب پسر عباد، بود که بزرگترین دانشمند معتزلی آن زمان عبدالجبار همدانی (م ۱۰۲۴/۴۱۵ـ۱۰۲۵) را قاضیِ قضات ری ساخت و بنا به گفته مقدسی[۵] داعیان معتزلی را به میان گروههای حنفی منطقه گسیل داشت. با اینکه قاضی عبدالجبار خود کیش شافعی داشت، تاثیر او به گونه آموزگاری در میان حنفیان و شیعیان امامی و زیدی که آنها نیز از پشتیبانی صاحب پسر عباد برخوردار بودند. بسیار زیاد بود. گشوده شدن شهر ری به دست محمود غزنوی در سال ۱۰۲۹/۴۲۰ و به آتش کشیده شدن کتابهای معتزلی و کتابهای الحادی دیگر به فرمانِ او ضربه‌ای سخت بر معتزلیان بود، ولی نتوانست نفوذ آنها را جاودانه ریشه‌کن کند. یکی از بزرگترین و ارجمندترین دانشمندان حنفی شهر ری در آغاز دوره سلجوق اسماعیل پسر علی

۱. «گسترش مذهب ماتریدی و ترکان» ص ۱۱۲. ۲. همان، ص ۱۱۳.
۳. کسانی که خدا را به شکل انسان می‌دانند. م
4 . See J. Van Ess «Dirār b. 'Amr und die Cahmiyya,» in Der islam XLIV pp. 56 - 63.
۵. مقدسی، ص ۳۹۵.

سمّان، سخت مبلغ کلام معتزلی بود. نجاریان پایگاه خودشان را در شهر حفظ کردند هر چند دیگر به ظاهر متکلمی برجسته از میان ایشان پدید نیامد. در میانه سده ششم / دوازدهم اینان هنوزمسجد جامع کهن را در دست داشتند و دیگر حنفیان درمسجدی نوتر که طغرل بیک سلطان سلجوقی آنرا ساخته بود، گرد می‌آمدند.

در خاور ایران و سرزمین فرارود سنت کلامی بر بنیاد اعتقادها و نظریه‌هایی تکامل یافته که به کوشش ابومطیع بلخی از ابوحنیفه نقل شده بود، همچنان استوار ماند. کیش حنفی در روزگار سامانیان به گونه مذهبی رسمی درآمد. گویند اسماعیل پسر احمد سامانی (۲۷۹ـ۸۹۲/۲۹۵ـ۹۰۷) عالمان سمرقند، بخارا و شهرهای دیگر فرارود را گرد آورد و آنها را فرمان داد تا عقیده جزمی اهل تسنّن را در برابر گسترش الحاد بپراگنند. آنان از ابوالقاسم حکیم سمرقندی (م ۹۵۳/۳۴۲) دانشمند حنفی که گرایش های صوفیانه داشت و چندی بعد قاضی سمرقند شد، خواستند تا رساله‌ای درباره این مذهب راستین بنویسد. چون رساله پایان یافت عالمان و امیر سامانی آن را تایید کردند. این اعتقادنامه معروف که به نام «السوادالاعظم» شهرت یافت در روزگار سامانیان به گونه کتابی که با پرسش و پاسخ مطلب هایی را آموزش می‌دهد، درآمد و بعدها در روزگار سامانیان به زبان فارسی نیز برگردانده شد[1].

یکی از همروزگاران ابوالقاسم حکیم که او نیز در سمرقند می‌زیست و ابومنصور ماتریدی نام داشت (م ۹۴۴/۳۳۲) مکتبی را بنیان گذاشت که در روزگاران متأخر به گونه دومین مکتب راستین کلامی اهل تسنن در کنار مکتب اشعری[2]، شناخته گردید. ماتریدی هم مانند اشعری بیشتر بر سر آن بود که به کلام معتزلی پاسخگو باشد. اشعری کلام خود را بر پایه عقیده سنت گرای حنبلی بنیاد نهاد، ولی ماتریدی کلامش را بر حدیث حنفی خاوری استوار ساخت. کلام او درمخالفت با

۱. نگ ابوالقاسم اسحاق سمرقندی در E.Ir.
۲. نگ ماتریدی در دانشنامه اسلام چاپ دوم.

معتزله در اساس چندان افراطی نبود، ولی از کلام اشعری که خود در آغاز متکلمی معتزلی بود، نیز کمتر زیر تأثیر مفهوم های فنی معتزله قرار گرفته بود. به رغم سرنوشت اشعری که توسط گروهی که کوشیده بود از عقیده آنها به گونه‌ای عقلی دفاع کند، یعنی حنبلیان، طرد شد. ماتریدی در میان جامعه حنفی سمرقند استوار ماند و در میان همگنانش در آن دیار جز در باره مسأله‌های جزئی اختلافی با او برنخاست. گویند برخی از نکته‌هایی که چندی بعد از ویژگیهای مکتب ماتریدی شمرده شد، در دو نسل پیش از ماتریدی در سمرقند تایید شده بودند. بدینسان به آموزش های او، اگر با آموزش های ابوحنیفه به سادگی یکی دانسته نمی‌شد، بر رویهم به گونه عقیده عالمان سمرقند اشاره می‌شد، و تنها پس از گذشت سده‌های بسیار نام ماتریدیه از برای این مکتب عمومیت یافت. در سده چهارم / دهم هنوز نکته‌هایی چند در کارهای کلامی در معرض اختلاف عالمان سمرقند و بخارا بود که گرایشی بیشتر به موضع های ضدعقلی داشتند و به پایگاههای اشعری نزدیکتر بودند. چون مکتب ماتریدی به گونه مکتب کلامی حنفیان خاوری رواج یافت. این نوع اختلاف ها را پیروان بعدی مکتب ماتریدی که به گونه کلام حنفی خاوری قبول عام یافت. ازراه سازش با پایگاههای اشعری حل کردند.

در سده‌های سوم و چهارم / نهم و دهم که کیش حنفی از سوی باختر باگسترش تندکیش شافعی در بسیاری از سرزمین های ایران، زیر فشار فزاینده قرار گرفت، در سوی خاور با اسلام آوردن ترکان در سراسر آسیای مرکزی تا بلاساغون و کاشمر و ختن کیش حنفی نیرو گرفت. در باره چگونگی پیوستنِ ترکان به اسلام نکته‌هایی بسیار دانسته نیست. پیشتر گفته‌اند که واعظان صوفی‌مسلک و درویشان بیشتر موجب این دین‌پذیری بودند و تصوفی از نوع ناراستین و تشیع در میان نخستین ترکان نومسلمان رواج بسیار داشت. اما بسی قرینه‌ها در دست است که اکثریت ترکان نومسلمان در آسیای مرکزی سخت به کیش حنفی پیوستند. اگر واعظان صوفی در اسلام‌پذیری ترکان نقشی ایفا کردند آنها نمایشگر کیش مردم پسند حنفی خاوری بودند. شاید در اینجا بتوان گفت که سخن ابوحنیفه

درباره وضع مسلمانی که اسلام را بر رویهم می‌پذیرد بی‌آنکه از قرآن و تکلیف‌های مذهبی اسلام آگاهی داشته باشد، یعنی عبارت «فی ارض الشرک» چندی بعد در نقل‌قول‌های ماتریدی با اعمال گونه‌ای تصحیف در رسم خط به «فی‌ارض الترک» (در سرزمین ترک) تبدیل شد و این امر به ظاهر در وضعیت ترکان چادرنشین که شاید به گرویدن به اسلام مشتاق بودند، بی‌آنکه توانایی یا گرایش آموختن جزییات تکلیف‌های مذهبی و شعائر آن را داشته باشند، از اهمیتی ویژه برخوردار بوده است.

با گسترش فرمانروایی سلجوقیان در سده پنجم / یازدهم، ترکان در سراسر ایران و سرزمین های غربی‌تر به گونه طبقه پیروزمند و حاکم آفتابی شدند[1]. مورخان گاه دوران سلجوقیان را دوره رشد اتحاد تسنن در برابر خطر اسماعیلیان دانسته‌اند برتری نظامی سلجوقیان به راستی برتری دوباره اهل تسنن را به دنبال آورد به سرنگونی خلافت فاطمیان انجامید که در زمان هجوم طغرل بیگ به عراق تختگاه عباسی بغداد را هم چندگاهی به مخاطره انداخته بودند. با این وصف تأثیر اصلی گسترش سلجوقیان بر صحنه مذهب، به ویژه در ایران در اصل ایجاد اتحاد و تحکیم‌گرائی در میان اهل تسنن نبود. کوشش سلجوقیان از برای رسمیت بخشیدن به کیش حنفی در همه جا و برتری دادن به حنفیان در همه کارهای مذهبی و انتصاب های حکومتی و پشتیبانی رسمی از آنها به کشمکشی بزرگ در میان جامعه‌های حنفی و شافعی در شهرهای بزرگ ایران انجامید. و باعث استمرار جنگ در میان این دو جناح و ویرانی‌های گسترده در پایان دوره سلجوقی و دوره‌های بعدی گشت. در سده چهارم / دهم بنا به دیده‌های مقدسی جهانگرد و جغرافی‌دان، رقابت سخت در میان دسته‌های شافعی و حنفی در شهرهای ایران عمومیت داشت. اما تعادل عمومی نیرو بر پایه حقوق و مزیت های سنتی وجود داشت که از درگیری‌های به قوت* جلوگیری می‌کرد. اینک این تعادل نیز با

۱. از برای مطالعه بیشتر بر رویهم نگ «گسترش کیش ماتریدی و ترکان» صص ۱۲۶ به بعد.

*. به قوت به جای بالقوه آمده است. م.

پشتیبانی آشکار فرمانروایان سلجوق و تعصّب خشک حنفی و تعصب ضد شافعی بسیاری از ترکان که در شهرهای نظامی ایران خانه کرده بودند، از میان رفته بود.

پیش از آن طغرل بیک بنیانگذار امپراطوری سلجوقی در ایران و عراق فرمان داده بود تا در مسجدهای جامع شهرها عبادت به آیین حنفیان انجام گیرد. و تنها قاضیان حنفی را در آن شهرها برمی‌گزید. در نشابور طغرل نزاع میان حنفیان و شافعیان را بر سر حقانیت اشعری دستآویز قرار داده ابوعثمان صابونی خطیب مسجد را از کار برکنار کرد. به جای او خطیبی حنفی را به کار گماشت. بدینسان آیین های پرستشی که بنا به سنت به شیوه شافعی انجام می‌گرفت. از آن پس به شیوه حنفی تبدیل شد. پایگاه قاضی که بنا به سنت در دست حنفیان بود در دست خاندان صاعدی که حنفی بودند باقی ماند. طغرل بیگ مدرسه‌ای را نیز به نام سلطانیه در نشابور ساخت وآن را وقف حنفیان کرد[1].

طغرل بیگ در شهر ری با ساختن دومین مسجد جامع از برای حنفیان موقعیت آنها را تحکیم بخشید. او دو تن از عضوهای خاندان صاعدی نیشابور ابوالحسن اسماعیل پسر صاعد و ابوسعد یحیی پسرمحمد، را به ری آوردو صدر قضات خود کرد. علی پسر عبیدالله خطیبی را که از مردم نسف فرارود و حنفی مذهب بود قاضی قضات شهر اصفهان کرد و با اینکه بیشتر مردم شهر پیرو مکتب شافعی‌و سنی بودند اختیار مسجد جامع شهر را به دست حنفیان داد. دو شهر اصفهان و همدان که پیش از سلطه سلجوقیان ساکنان حنفی آنها انگشت شمار بود، پس از تبدیل شدن به شهرهای سکونتگاه سلطانان سلجوقی، حنفیان بسیاری در آنها گرد آمدند صدر قاضیان بغداد این ماکولا که شافعی بود، اندکی پس از نخستین باری که طغرل به این شهر درآمد درگذشت و بر اثر پادرمیانی کندری وزیر سلطان، عبدالله دامغانی که حنفی بود به جای او گماشته شد.

اگر چه این کارها که به سود کیش حنفی انجام می‌گرفت و سخت به زیان

1 . R. W. Bulliet, The patricians of Nishapur, p 252.

شافعیان بود می‌توانست تنها بازتاب کننده اختیارهای فرمانروا ازبرای برتری دادن به آیین یک مذهب در مراسم رسمی باشد، اما طغرل بیگ سرانجام از این پا فراتر نهاده و آشکارا به جلوگیری از کیش شافعی پرداخت. در سال ۱۰۵۳/۴۴۵ دو سال پیش از آمدنش به بغداد فرمان داد تا از فراز منبرهای مسجدهای خراسان اشعری را دشنام دهند اشعریانی که درباره این رویداد سخن گفته‌اند بیشتر کوشیده‌اند تا گناه صدور این فرمان را به گردن وزیر طغرل یعنی عمیدالملک کندری که به داشتن گرایش های معتزلی و شیعی متهم بود، بیفکنند. اما از نامه‌ای سرگشاده در پشتیبانی از مکتب اشعری به خامه ابوالقاسم قشیری که یکی از قربانیان شکنجه وآزاری شد که چندی بعد بر اشعریان نیشابور رفت، روشن است که سلطان به تن خود از این کار پشتیبانی کرده بوده است. او از برای سرکوبی پایداری شافعیان فرمان داد تا چهار تن از بزرگان شافعی را دستگیر و تبعید کنند، ابوالمعالی جوینی بزرگترین متکلم اشعری به بغداد گریخت سپس در مکه و مدینه پناه یافت. طغرل بیک به جای رییس شافعی شهر که نماینده رسمی شهر بود یکی از کسان خاندان صاعدی را که حنفی بودند به کار گمارد و به او لقب رئیس‌الرؤسا داد. گذشته از اشعریان، کرامیان و شیعیان (رافضه) نیز که مهمترین دو گروه بعدی مسلمانان نیشابور را تشکیل می‌دادند، به گونه‌ای رسمی و به اتهام بدعتگزار در معرض لعن قرار گرفتند. با این وصف با اینکه یکی از عقیده‌های الحادی که اشعری را به آن متهم می‌کردند بیشتر در میان معتزلیان رواج داشت قرینه‌ای در دست نیست که معتزلیان را که بیشتر حنفی بودند به الحاد متهم کرده باشند.

شکنجه و آزار اشعریان تنها پس از مرگ طغرل در سال ۱۰۶۳/۴۵۵ پایان گرفت. جانشین او الپ ارسلان، نظام الملک را که شافعی‌یی سرسخت بود به جای کندری مقام وزارت داد. در نیشابور ابوعلی منیعی که از پشتیبانان توانگر شافعیان بود اینک مقام رئیس شهر یافت و به او اجازه داده شد تا دومین مسجد جامع شهر را از برای اجرای آیین های عبادی شافعیان بنیان نهد جوینی هم به زادگاه خود بازگشت. بدینسان الب ارسلان خواست تازیان هایی را که شافعیان دیده بودند

جبران کند، اما مسجد جامع کهن شهر را که به تازگی به دست حنفیان افتاده بود. از ایشان باز پس نگرفت. خواجه نظام الملک وزیر در کتاب سیاستنامه خود می‌نویسد که آلب‌ارسلان از بن دندان حنفی بود و با تعصبی سخت با کیش شافعی دشمنی داشته بارها از داشتن وزیری شافعی مذهب ناخشنودی نموده است. نظام الملک خستو می‌شود که ازینرو پیوسته بر جان خود بیمناک بوده. این هراس از تعصب پنهانی ضدشافعی سلطان به ظاهر نظام الملک را بر آن داشت تا در زمان پادشاهی او در پشتیبانی از کیش اشعری جانب احتیاط را نگهدارد. تنها در زمان ملکشاه جانشین آلب‌ارسلان به اطمینان کافی دست یافت تا بتواند اشعریان را پیرامون خود گرد آورده پشتیبانی سیاسی خود را از آرمانهای آنها روشن تر نشان دهد.

نظام الملک در کتاب سیاستنامه خود که در آیین حکومت نگاشته است از کیش شافعی دفاع می‌کرد. او بارها تاکید می‌کرد که در سراسر جهان تنها دو کیش ابوحنیفه و شافعی برحقند و بر صراط مستقیم می‌روند. با اینکه ترکان مسلمانان خالص حنفی مذهب بودند، وزیران، کاتبان، دیوانیان و محصلان مالیاتی می‌بایست از میان خراسانیانی که پیرو یکی از این دو مذهب بودند برگزیده شوند، زیرا که اینان نیز مانند ترکان درست دین بودند. به کاتبان عراقی نمی‌بایست اجازه داد که خامه به کاغذ آشنا سازند زیرا که بیشتر ایشان به فرقه‌های الحادی تعلق داشتند و می‌کوشیدند تا منافع ترکان را پایمال کنند. کوشش های دلیرانه نظام الملک از برای رسمیت بخشیدن به برابری شافعیان با حنفیان و بازگرداندن برخی از امتیازهای از دست رفته ایشان تأثیری همیشگی بر حکومت سلجوقیان بر جای ننهاد. راوندی مورخ متأخر سلجوقیان که حنفی متعصّب بود نقل می‌کند که وزیر ابونصر احمد نظام الملک (وزارت ۵۰۰-۵۰۴/ ۱۱۰۷-۱۱۱۱) فرزند مولف سیاستنامه به سبب تعصبی که به کیش شافعی داشت کوشید تا مسجد جامع اصفهان را به دست آنها بسپارد. محمد تپر[1] سلطان سلجوقی بی‌درنگ فرمان داد تا مردم را گردن زنند و

1. Tapar, م.

سپاهی را به اصفهان گسیل داشت تا صدر قاضیان حنفی شهر بتواند در مسجد شهر خطبه ایراد کند. در باره سختگیری‌های سخت دیگر بر اشعریان در روزگار فرمانروایی پسر این محمد یعنی سلطان مسعود نیز گزارش هایی در دست است. در هنگام آمدن سلطان مسعود به شهر ری در سال ۱۱۴۲/۵۳۷ ـ ۱۱۴۳ دو تن از برجسته‌ترین دانشمندان شافعی شهر ابوسعید پسر وزّان و ابوالفضائل پسر مشاط ناچار شدند که در پیشگاه سلطان انکارنامه‌هایی را در طرد این مذهب و نفرین اشعری امضا کنند. یکسال بعد، سلطان مسعود که دانشمند حنفی حسن پسر ابی‌بکر نیشابوری را در رکاب داشت به بغداد آمد و این دانشمند با پشتیبانی رسمی از منبرهای مسجد کاخ خلیفه و مسجد منصور که پایگاه حنبلیان بود. اشعری را نفرین کرد. علی پسر حسین واعظ حنفی که نزد ترکان آوازه و از پشتیبانی دختر سلطان ملکشاه، عصمت خاتون، برخورداری داشت سلطان مسعود را برانگیخت تا فرمان تبعید واعظ اشعری شافعی‌مذهب ابوالفتوح اسفراینی راکه صوفی بود، صادر کند. دو سال بعد، در همدان در پیشگاه سلطان مسعود و برادرزادگانش[1] محمدشاه و ملکشاه موضع های بنیادی ضداشعری به گونه‌ای رسمی تایید و اعلام شد. سلطان مسعود، ابونصر هسنجانی راکه بر کیش حنفیان بود از همدان به بغداد فرستاد تا در مسجدها و مدرسه‌های آن شهر این نظریه‌ها را به گوش مردم رسانده و امضاء عالمان را در تایید آنها گردآوری کند. هسنجانی سپس به اصفهان رفت و کوشش های او در این شهر شورش هایی برانگیخت که با زور سرکوب شد. گویا در همین زمان خاندان خجندی که رهبران سنتی جامعه شافعی مذهب اصفهان بودند آزارهایی دیدند. پس از آن هسنجانی در مسجد قزوین که در آن هنگام پایگاه استوار شافعیان بود، بنیادهای ضد اشعری را به گوش مردم رساند. این تعصب ضد شافعی تنها یک هوس زودگذر برخی از سلطانان سلجوقی نبود و از تعصب حنفی سپاهیان عادی ترک نیز برخوردار بود. عبدالجلیل رازی مولف جدلی‌نویس شیعی که در

1 . Nephews , م.

پیرامون سال ۱۱۷۰/۵۶۵ در شهر ری سرگرم نگارش بوده است، و ما آگاهی از بسیاری از کارهای ضداشعری سلطان مسعود را مرهون او هستیم در باره شافعیان یادآور شده که اگر ترکی در بازارگاه یا در لشکرگاه از یکی از ایشان می‌پرسیده که بر چه کیشی هستی وی بی‌گمان زهره نداشته که به اشعری بودن خود خستو شود و تقیه می‌کرده است.

از میان رفتن تعادل موجود میان دو مکتب بنیادی فقه اهل تسنن در ایران که به سبب هجوم سلجوقیان پدید آمد، در میان این دو دسته تعارض های بی‌سابقه‌ای را پدیدار کرد، که با کمترین جرقه‌ای می‌توانست به زد و خوردی تبدیل گردد. پیش از آن در روزگار مقدسی در شهر مرو دسته‌های شافعی و حنفی مسجدهای جامع خود را از یکدیگر جدا ساخته بودند. هنگامی که ابوالمظفر منصور سمعانی که از یکی از خاندانهای بلندنام حنفی شهر مرو بود و خود یکی ازعالمان برجسته حنفی بود، در سال ۱۰۷۵/۴۶۸ گفت که به کیش شافعی گرویده است جامعه حنفی شهر به خشم آمده با شافعیان به ستیز پرداخت. شافعیان به ناچار در مسجدهای خود را بستند و از خواندن نماز جمعه منع شدند. گذشته از آن حنفیان به والی شهر که درآن زمان به بلخ رفته بود شکایت بردند. والی از آنها پشتیبانی کرده به شهر مرو فرمان فرستاد تا سمعانی را به زور وادار به انکار کیش شافعی کنند. سمعانی از این کار تن زد و از اینرو ناچار شد شهر را ترک کند.

شافعیان شهرهای توس و نشابور او را همچون قهرمانی پذیره شدند و نظام الملک وزیر از برای او خلعت و پول فرستاد. در نیشابور به او جایی دادند تا در آن به تدریس پردازد. تنها یازده سال بعد او به شهر زادگاه خود بازگشت و در مدرسه شافعی آنجا به تدریس پرداخت. برادرش ابوالقاسم روزگاری دراز او را سرزنش همی کرد و از وی دوری می‌جست. سرانجام عذرهایش را پذیرفت. در سال ۱۲۰۰/۵۹۶ نظام الملک مسعود پسر علی، وزیر تکش خوارزمشاه و یاور شافعیان/ در شهر مرو مسجدی از برای گروه شافعیان ساخت که بلندی آن بیش از مسجد حنفیان بود. حنفیان به پیشوایی رییس شیخ الاسلام آن مسجد را به آتش کشیدند

آنگاه در میان دو جناح آتش زد و خورد و شورش شعله‌ور گشت. از سوی دیگر آن هنگام که قاضی شافعی ساوه، عمدةالدین محمد پسر عبدالرزاق (مرده ۱۱۶۶/۵۶۱) به کیش حنفی درآمد شافعیان او را متهم ساختند که تنها از روی هراس و جاه‌طلبی و از برای جلب علاقه دیوانیان سلطان سلجوقی به این کار تن در داده است.

در آغاز روزگار سلجوقیان، حکومت می‌توانست زد و خوردهای فرقه‌ای را زیر نظارت داشته باشد، اما با کاستی گرفتن قدرت سلطانان سلجوقی در پایان این دوران و پس از سلجوقیان درگیریهای جناحی و شورش گسترش یافت و در شهرهای بزرگ ایران ویرانی‌هایی گسترده پدیدار گشت. یاقوت جغرافیادان از ویرانی شهر اصفهان به سبب جنگ و تاراج های پی در پی میان شافعیان و حنفیان سخن می‌گوید، هر بار که یکی از این دو دسته بر دیگری چیرگی می‌یافت به چپاول و سوزاندن و ویران کردن برزن دستهٔ دیگر می‌پرداخت». چون سلطان مسعود با اقدام های آشکار ضد اشعری خود با شافعیان مخالفت می‌ورزید امیر بوزابه در شورش خود علیه سلطان توانست از شافعیان یاری گیرد. رییس شافعی اصفهان صدرالدین ابوبکر محمد پسر عبداللطیف خجندی هنگام نزدیک شدن بوزابه در سال ۱۱۴۷/۵۴۲ دروازه‌های شهر را گشود. یکسال بعد پس از شکست و مرگ بوزابه، فرمانروای اصفهان رشیدالدین غیاثی که از سوی سلطان مسعود برگماشته شده بود و تاریخ نگار شافعی عمادالدین اصفهانی او را به دشمنی با شافعیان متهم ساخت، با شتاب به گوشمالی کسانی که با شورش همکاری نموده بودند پرداخت. ابوبکر خجندی و برادرش محمود به هنگام گریختند، ولی جماعتی که گویا حنفی بودند مدرسهٔ وی را تاراج کرده کتابخانه‌اش را به آتش کشیدند. دیری نپایید که سلطان مسعود برادران خجندی را بخشود. چون ابوبکر در سال ۱۱۵۷/۵۵۲ درگذشت زد و خوردهای سخت در میان حنفیان و شافعیان درگرفت. در سال ۱۱۶۵/۵۶۰ ابن اثیر از جنگی سخت میان صدرالدین عبداللطیف پسر ابوبکر خجندی و دیگر پیشوایان مذهب ها یعنی رهبران شافعی و حنفی، که هشت روز به

درازا کشید، سخن می‌گوید. مردمان بسیار کشته شدند، خانه‌ها و بازارگاهها سوزانده یا ویران شدند.

یاقوت که ویرانه‌های شهر ری را به چشم دیده بوده می‌گوید یکی از مردم شهر ری به من گفت این ویرانی‌ها در اثر درگیری‌های فرقه‌ای نخست در میان اهل تسنن و شیعیان و سپس در میان شافعیان و حنفیان پدیدار گشته است. زکریای قزوینی از وجود موضع های جناحی تعصب آمیز در میان حنفیان و شافعیان در ری سخن می‌گوید که به جنگ هایی بی‌شمار در میان آن دو گروه انجامید. که در آن هر چند شماره شافعیان از دشمنانشان کمتر بوده، همواره پیروزی با ایشان بوده است.

اوضاع در نیشابور بهتر از این نبود. مولف کتاب اخبارالدولة السلجوقیة از جنگی سخن می‌گوید که درزمان سلطان سنجر پیش از سال ۱۱۵۳/۵۴۸ در میان فرقه‌های مذهبی درگرفت و در آن هفتاد تن از حنفیان کشته شدند. گویا سنجر می‌خواسته است مهمترین دانشمند شافعی، محیی‌الدین محمد پسر یحیی پسر منصور را از شهر تبعید تنبیهی کند، اما بعد از این اندیشه بازگشته است. در سال ۱۱۵۸/۵۵۳ شافعیان در هنگام درگیری با شیعیان فرصت را غنیمت شمرده مدرسه صندلیه حنفیان را آتش زدند. زد و خورد فرقه‌ای که در اصل در میان شیعیان و شافعیان درگرفته و سه سال آزگار همی بود به زودی به جنگی تمام عیار در میان شافعیان و حنفیان مبدل گشت. زیرا بر طبق گفته ابن اثیر در پایان کار این جنگ هشت مدرسه حنفی و هفده مدرسه شافعی نابود شده بود. بدینسان ستیزهای فرقه‌های مذهبی پیش از آن که مغولان ایران را فروگرفته ویرانی آن را کامل کنند، خود برخی از شهرهای اصلی ایران را ویران ساخته بود.

در روزگار سلجوقیان گسترش سلطهٔ ترکان در سراسر ایران و در آناطولی، عراق، شام و مصر نه همین موجب گسترش چشمگیر و افزایش رونق کیش حنفی در این سرزمین ها گشت، بلکه آداب و سنت های حنفیان خاوری به ویژه حنفیان فرارودی را هم بسی رواج داد. همچنانکه ترکان به سوی باختر پیش رفتند عالمان حنفی برخاسته از سرزمین‌های خاوری را بر عالمان محلی برتری می‌دادند. به

دانشمندان خاورزمین و گاهی دانشمندان ترک پایگاهها و ارج اجتماعی و سیاسی داده می‌شد. این دانشمندان را به مقام قاضی، واعظ، پیش نماز و مدرس در درسگاه‌های نوبنیاد شهرهای بزرگ برمی‌گزیدند از اینروی بسی از دانشمندان حنفی خاورزمین به سوی باختر ایران و ولایت های مرکزی اسلام هجرت کرده و در این سرزمین ها با برخورداری از احترام بسیار استادی و پرورش نسل های بعدی فقیهان و بزرگان حنفی را به عهده گرفتند. این حرکت عالمان حنفی خاوری به سوی باختر تا روزگاری دراز پس از سلجوقیان و تا دوره مغول هم همی بود. در سراسر سده هفتم / سیزدهم نیز نیرومند بماند و در سده هشتم / چهاردهم اندک اندک به سستی گرایید. هر چند نخست انگیزه این حرکت ارجی بزرگ بود که در باختر به عالمان خاور می‌گزاردند چندی بعد به ظاهر رغبت حرکت به سوی باختر را ویرانی کشورهای خاوری زادبوم این عالمان و پیدایش دگرگونی‌های بزرگ سیاسی در آن سرزمین ها نیز افزایش داد.

گسترش سنت های حنفی خاوری دگرگونی‌یی بزرگ در وضع تکامل مکتب کلام اهل تسنن پدیدار کرد. در سده‌های آغازین اسلام مکتب معتزله در تدوین و سامان دادن اندیشه کلامی پیشگام بود. پیدایی مکتب های کلامی مانند کلابیان و اشعری که با شیوه‌های عقلانی معتزلیان به دفاع از بنیادهای عقیده سنت‌گرایی پرداختند بر این موقعیت پیشرو تأثیری مهم نگذاشته بود. روزگار آل بویه شاهد تجدید حیات معتزله بود که اوج آن به عقیده‌های قاضی عبدالجبار و شاگردانش در شهر ری انجامید. این تجدید حیات مخالفت سنت‌گرایان بغداد را در زمان خلافت القادر و القائم برانگیخت و محمود غزنوی در ری و جای‌های دیگر به زجر و آزار معتزلیان پرداخت. اتحادگرائی حنفی که در میان ترکان سلجوقی وجود داشت نخست موجب تجدید حیاتی محدود از اشاعهٔ آموزش‌های ایشان در شهرهای ری و بغداد گردید. اما در درازمدت کیش حنفی خاوری انحراف های کلامی حنفی باختری به ویژه معتزلی‌گری را از میان برداشت. کلام ماتریدی که در آغاز نظریه محلی مکتب سمرقند بود که پیش از برآمدن خاندان سلجوقی در باختر ناشناخته

مانده بود، نظریه عمومی حنفیان گشت.

مکتب معتزله در بیرون قلمرو شیعه تنها درخوارزم ادامه یافت و در خوارزم نیز در نیمه نخست سده ششم / دوازدهم با برخورداری از رهبری زمخشری نویسنده تفسیری بلندآوازه بر قرآن به سبک معتزلیان و همروزگارش رکن الدین محمود پسر ملاحیمی (م۵۳۶/۱۱۴۱) بسط دهنده بنیادهای عقیده‌های کلامی بازپسین مکتب معتزلی که یک سده پیش به کوشش ابوالحسین بصری در بغداد بنیانگذاری شده بود، جائی تازه گرفت[۱]. حنفیان سرزمین خوارزم دست کم تا آغاز سده نهم / پانزدهم پیوند خود رابا مکتب معتزلی استوار همی‌داشتند. دانشمند برجسته حنفی عبدالجبار خوارزمی که در سفر شام تیمور را همراهی کرد و در گفتگو میان او و ابن خلدون نقش دیلماج را برعهده گرفت معتزلی بود. اما سرنوشت مکتب معتزلی در جهان اسلام سنی با گسترش سلطه سلجوقیان به پایان رسیده بود.

---

۱. نگ: The Theology of al - Zamakhshari.

صوفی‌گری و کرامیان

گرایش های زاهدانه و عرفانی از زمان پیغمبر(ص) در اسلام پدیدار شد و از آنگاه باز در سراسر دنیای اسلام عمومیت یافت. این گرایش ها در آغاز پیدایی بیشتر به شیوه‌های انفرادی و سازمان‌نیافته پدیدار می‌شد. سپس چنان شد که نام تصوف بیشتر جریان های سازمان یافته زاهدانه و عرفانی در مذهب اهل تسنن وگاه اسلام شیعی را در برگرفت. از برای ردیابی خاستگاههای صوفیگری تا آغاز اسلام تاریخنگاران جنبش تصوف بسیاری از نام آوران نسل های پیشین مسلمانانی راکه در آنها انگیزه‌های مذهبی همانند با خودشان راکشف کرده بودند، در شمار صوفیان یاد کردند. طریقه‌های صوفی سلسله‌های خودشان را به پیغمبر رساندند. صحت یک یک این انتساب ها به گذشته در جنبش صوفیان هر چه بوده باشد آنها خطوط واقعی تحول های نهادهای کلاسیک و مسلک ها و سنت های عقیدتی صوفیان را مبهم می‌کند.

از سوی دیگر مورخان صوفی بزرگترین جنبش زاهدانه ایران در طول سده‌های سوم / نهم تا سده ششم / دوازدهم یعنی کرامیه را از آن خود ندانستند. تا سده پنجم / یازدهم به تقریب کرامیان را در بیشتر جای‌ها فرقه‌ای الحادی و مدافع صوفیگری ـ که خود گهگاه به داشتن گرایش های‌نادرست متهم می‌شد ـ دانسته محکوم شناختند. کرامیان به سختی می‌توانستند در راه هدف خود گام بردارند. اما مخالفت با کرامیان همواره بدینسان سرسختانه نمانده بود. هر چند بنیانگذار آن

ابوعبدالله محمد پسر کرّام (م۸۶۹/۲۵۵) که مردی تازی ایرانی شده از مردم سیستان بود، به فرمان والی شهر نیشابور که دست نشانده طاهریان بود، دوبار در همین شهر به زندان افتاد و در تبعید در شهر اورشلیم جان سپرد، وی پیروانی استوار و بسیار در ایران بر جای گذاشت. از دوردیه متقدم بر ابن‌کرّام و مکتب او که یکی از دانشمند امامی فضل پسر شادان نیشابوری (م ۸۷۴/۲۶۰) و دو دیگر که مهمتر نیز هست، از دانشمند حنفی ابوبکر محمد پسر یمان سمرقندی (م ۸۷۴/۲۶۰) است یاد شده است. در کتاب سوادالاعظم بیانگر بنیادهای عقیده‌های حنفی که به گونه‌ای رسمی از پایان سده سوم / نهم مورد تایید سامانیان قرار گرفته بوده[1]، نیز کرامیه به الحاد متهم شده‌اند. با اینهمه در سده چهارم / دهم از کرامیان انتقادی چندان نمی‌شد. ابومطیع مکحول نسفی (م۹۳۰/۳۱۸) نویسنده با ارج حنفی و بنیان‌گذار راه بسیاری از عالمان برجسته حنفی در کتاب «الرد علی اهل البدع والاهواء» خود که در باره فرقه‌ها نگاشته از کرامیان یاد نکرده است. مردود شمردن دنیا و ناروا داشتن سخت‌کوشی از برای به دست آوردن روزی از سوی او بیانگر اینست که وی دست کم به کرامیان با نظر موافق می‌نگریسته است[2]. ابومنصور ماتریدی (م ۹۴۴/۳۳۲) در کتاب «توحید» آنها را نادیده می‌گیرد. مقدسی جهانگرد و جغرافی‌نویس (که در سالهای ۹۸۵/۳۷۵ می‌نوشت) و نماینده جهان بینی درست اگر چه با ذهنیّت فراخ سنی است. با توجه به پیروی کلی آنها از مذهب فقهی ابوحنیفه در درست پنداری کرامیان تردید نشان نمی‌دهد.[3]

به راستی کرامیان هم در عقیده‌های فقهی و عقیده‌های اساسی کلامی خود به سنت حنفی خاوری نزدیک بودند. این کار به یکبارگی به سبب گسترش بی‌رقیب کیش حنفی در ایران در نیمه یکم سده سوم / نهم هنگامی که ابن کرام فعالیت داشت به تمامی طبیعی بود. ابن‌کرّام در فقه و آداب ومناسک در شماری از مسأله‌ها

۱. در باره این ردیه‌ها نگ J. van Ess, ungenutzte texte zur Karrāmīya» , p 75

۲. Van Ess صص ۵۵ـ ۶۰. ۳. مقدسی، ص ۳۶۵.

نظریه‌های شخصی خود را ارائه می‌داد، اما بر رویهم از آموزش های ابوحنیفه پیروی می‌نمود. بنابراین چندی بعد کرامیان را گهگاه شاخه‌ای از حنفیان می‌شمردند. نویسنده شیعی مذهب سیدمرتضی پسر داعی (نیمه نخست سده ششم/ دوازدهم) کرامیانی را که ازعقیده‌های فقهی ابن‌کرّام پیروی می‌کردند از کرامیانی که همواره پیرو مکتب حنفی بودند جدا می‌شمارد.به ویژه برخی از مردمان غور و سند در شمار کرامیان پیرو مکتب حنفی بودند[1].

کرامیان در مذهب پایگاه اصلی مرجئیان را حفظ کرده عمل ها را جزء لاینفک مذهب نمی‌دانستند[2]. بنا به عقیده عرفانی ایشان بر طبق سوره هفتم آیه ۱۷۲ قرآن[3] نخستین شهادت را همه روح های بشری پیش از زاده شدنشان به گونه پاسخ به پرسش خدایی انجام دادند آن هنگام که خدا از آنها پرسش کرد[4]، بنابراین همه روح ها در مقام مومن زاده شده‌اند و همچنان در آن مقام باقی می‌مانند مگر آنکه ارتداد گزینند و به کفر شهادت دهند[5]. کرامیان ایمان را در اصطلاح های شرقی اقرار لفظی شهادتین به زبان و بی‌نیاز از تصدیق به قلب تعریف می‌کردند. شهرستانی توضیح می‌دهد که این تنها به وضع فقهی مومن در این دنیا اشاره دارد که آن را از وضعیت او در روز جزا تشخیص می‌دادند. بنابراین به نظر کرامیان هر منافق که به زبان به ایمان به اسلام شهادت می‌دهد ولی کفر را کتمان می‌کند، در این جهان مومنی واقعی به حساب می‌آید، هر چند در سرای دیگر درخور پادافراه[6] است[7]. بدینسان نظریه کرامی چنانکه گزارش های سهوی مورخان فرقه‌ها نشان می‌دهد

۱. گسترش کیش ماتریدی و ترکان ص ۱۲۳ پانویس ۳۶.

۲. و گویند ایمان اقرارست به لسان تنها نه تصدیق به قلب و دیگر اعمال. ملل و نحل شهرستانی به کوشش دکتر جلالی نایینی ص ۸۱ م.

۳. سوره اعراف آیه ۱۷۱. م.

۴. ... الستُ بربکم؟ ... آیا پروردگار شما نیستم. همان آیه. م.

۵. عبدالقاهر بغدادی «الفرق بین الفرق» به کوشش محمد بدر صص ۲۱۱ـ۲۱۲.

۶. لاجرم منافق نزد ایشان مومن است در دنیا به حقیقت و مستحق عذاب آخرتست ابداً. ملل و نحل شهرستانی به کوشش دکتر سیدمحمدرضا جلالی نایینی ص ۸۱ م

۷. شهرستانی صص ۸۴ـ۸۵

عقیده نامعقول افراطی[1] نبوده[2]. بلکه در اساس با عقیده ابوحنیفه توافق داشته است.

مقدار زیادی از عقیده‌های کلامی کرامیان به ظاهر در مباحثه‌های ضدمعتزلی تدوین یافته است. کرامیان عقیده داشتند که هر نیک و بدی که در این جهان رخ می‌دهد به خواست و فرمان خداست و خدا کارهای مردمان را آفریده است. کرامیان به ویژه با این عقیده معتزلی که خداوند از لحاظ عقلانی ناچار باید دمساز با اصلاح بشر کار کند و لطف او انسان[3] را در پذیرش دین کمک می‌کند مخالفند و برخی از برهان های محمد پسر کرّام که ابن داعی آنها را نقل کرده و در آنها بر اثبات ماهیت نامعقول و دلخواهانه آفرینش خدائی و شریعت و حکم های پیغمبر کوشش شده است. به زمینه این مناظره تعلق داشته است[4]. اما کرامیان معتقد بودندکه خرد بشر می‌تواند بی‌وحی مقداری خوب و بد راتمیز دهد و انسان ناچارست که وجود خدا را از راه خرد بشناسد[5]. در اینجا نیز چنین می‌نماید که کرامیان به رغم پایگاه آشتی‌ناپذیر بر ضد خرد سنت گرایان و مکتب اشعری زیر نفوذ سنت حنفی خاوری بوده‌اند.

اما کرامیان همانند سنت گرایان به دفاع از پذیرش لفظی آنچه در قرآن و حدیث درباره تشبیه آمده است تمایل داشتند. علیه تاویل های تمثیلی معتزلیان و دیگر مکتب های کلامی مولفان کتابهای فرق نکته‌های بسیار را درباره توضیح های کرامیان در زمینه بیان قرآنی «استوی علی‌العرش» در باره عقیده آنها به جسمانیت

۱. در جمیع این اطلاعات بی‌تکلیف و تشبیه بر منوالی که در قرآن و حدیث واردست اعتقاد کرده‌اند و از تکلیف و تشبیه دامن اعتقاد منزه دارند ملل و نحل شهرستانی به کوشش جلالی نایینی. ص ۸۱م.

۲. اشعری «مقالات الاسلامیین» به کوشش H.Ritter ص ۱۴۱ بغدادی الفرق ص ۲۱۲ الحاکم الجشمی نقل شده توسط Van Ess ص ۲۷.

۳. شهرستانی ص ۸۴

۴. نگ Van Ess صص ۱۳ ـ ۱۷.

۵. شهرستانی ص ۸۴ [و اتفاق کرده‌اند برآنکه عقل محسن و مقبح است پیشتر از شرع ومعرفةالله واجب است به عقل. ملل ونحل شهرستانی به کوشش دکتر جلالی نایینی. ص ۸۱. م]

خدا و جای داشتن او در سوی بالا[1] نقل کرده‌اند به ظاهر مخالفان کرامیان می‌توانسته‌اند اغلب از امامان خودشان که بیشترشان به کودنی و بیخبری وصف شده‌اند پاسخ‌های ساده و سازش‌کارانه بیرون کشند. تنها محمد پسر هیصم (م۱۰۱۹/۴۰۹) که دوست و دشمن او را تواناترین متکلم کرامی می‌دانستند. توانست به گفته شهرستانی نظریه‌های کرامی بر پایه‌ای خردپسند که متکی بر اصل سنت‌گرای «پذیرش بی‌چون و چرا (بل‌کفی) بود، استوار سازد[2].

این عقیده ابن‌کرام که حادثه‌ها در ذات خدا زیست می‌کنند[3]. نیز بسیار بحث‌انگیز بود. گویا این عقیده تدوین یافته بود تا پاسخی باشد در برابر مفهومی که معتزله از صفت های خدا داشتند. معتزلیان از برای اینکه تغییرناپذیری ذات خدا را تایید کنند، در میان صفت‌های جوهری که جاودانه و بی‌تغییر به خدا نسبت داده می‌شود. مانند توانایی و دانایی، و صفت های عملی که گهگاه به او نسبت داده می‌شودو دمساز با کارهای خدا متغیرند قائل به تمیز شدند. بدینسان آنها معتقد شدند که صفت آفرینش تنها هنگامی از آن خدا بود که جهان را می‌آفرید و خداوند به گونه‌ای ازلی خلاق نبوده. آنان همچنین بر این باور بودند که صفت های زمانی عمل ناروحانی نمی‌توانسته در ذات خدا وجود داشته باشد و بنابراین باید در جای دیگری جای داشته باشد صفت الهی عمل آفرینش (خلق) خدا در واقع بیشتر به سادگی با آفریده (مخلوق) یکی می‌شود، نظریه‌ای که اشعریان نیز آن را پذیرفته بودند. بدینسان رابطه در میان خدای تغییرناپذیر و آفریدگانش بسیار رقیق به نظر می‌آید. حنفیان خاوری این تمایز در میان صفت های ازلی ذات و صفت های زمانی عمل را نپذیرفتند. آنهامعتقد بودند که صفت‌های عمل که آنها بنا بر معمول آن را تنها در واژه تکوین «به وجود آوردن» خلاصه می‌کردند، نیز به همان اندازه ازلی

---

۱. بعضی گفته‌اند معنی عظمت آنستکه با وجود وحدت محیط باشد که جمیع اجزای عرش و عرش در تحت او باشد و او بالاء همه باشد. ملل و نحل شهرستانی به کوشش دکتر جلالی نایینی چاپ ص۷۹. م.

۲. شهرستانی ص ۸۴ درباره ابن هیصم نگ Van Ess صص ۶۰ به بعد.

۳. و زعم کرده‌اند که در ذات کبریایی حوادث بسیارست... همان ۲ م.

بوده، و پیش از آنکه خداوند جهان را بیافریند هم در جوهر خدا مستتر بوده‌اند صفت به وجود آوردن «تکوین» از آنچه به وجود آورده شده بود «مکوّن» متمایز بود.

گویا ابن کرّام نظریه خود را بر این پایه ضد معتزلی آغاز کرده در ازلیت صفت های خدایی در زمینه عمل پافشاری می‌کرده، او از این بحث معتزلیان متاثر بود که ازلیت صفت آفرینش به ضرورت مشتمل بر ازلیت خود آفرینش نیز بوده. او این اشکال را با تعریف این صفت ها به عنوان قدرت ازلی از برای عمل کردن برطرف کرد. بدینسان خالقیت یا خالقوقیت[۱] الهی، قدرت ازلی وی بود از برای خلق کردن، رازقیت یا رازقوقیت او قدرت ابدی او بود از برای فراهم کردن نیازمندیهای زندگانی و کلام الهی یا قائلیت او منعکس‌کننده قدرت ازلی وی در سخن گفتن (قول) است. اما اعمال او حوادثی بوده‌اند که به قدرت او در ذاتش در زمان حادث می‌شوند. کرامیّان این حادثه‌ها را عرض ها نه صفت های خدا معنی می‌کردند خدا به سبب قدرت خالقیتش که از صفت‌های اوست به گونه‌ای ازلی خالق است و، نه به سبب اینکه در زمان به خلق پرداخته است نام آفریدگار جاودانه از آن اوست، ولی در معنی در ظرف زمان در ذات او پدید آمد[۲]. هر چیز و هر رویدادی که در این جهان پدید می‌آید و نابود می‌شود در اثر حادثه‌هایی است که در ذات خدا پدیدار می‌شود. بنا به عقیده برخی از عالمان کرامی در واقع حادثه‌های بسیار لازم بوده تا هر چیزی در این جهان پدید آید یا از میان رود.

اندیشه حادثه‌های زمانی یا رویدادهایی در ذات خدا را همه مکتب های دیگر آشکارا رد می‌کردند. بسیاری از متکلمان کلامی در زیر فشار حمله‌ها به این نتیجه رسیدند که این رویدادها به رغم حادثه‌هایی که در عنصرهای آفریده شده رخ می‌دهد همیشگی و نابود ناشدنی است. بدینسان آنها کوشیدند تا از قبول یا تصدیق

---

۱. شکل کلمه چنین است به گفته الحاکم الجشمی نقل شده توسط Van Ess ص ۲۲، شهرستانی ص ۸۲ خالقیه را می‌آورد، کلمه‌هایی از این شکل، کیفوفیه، احموقیه و حیثوثیه را ابن کرّام در عبارتی از کتاب عذاب القبر خود آورده است، نقل از بغدادی، فرق ص ۲۰۷ Van Ess ص ۲۲ پانویس ۶۶.

۲. الحاکم الجشمی نقل شده توسط Van Ess صص ۲۱ـ۲۲.

تعاقب زمانهای جبلی و جدایی‌ناپذیر خدا پرهیز کنند زیرا که این در نظریه کلامی متکلمان به اجسام زمانی اطلاق می‌شد. بنا به داوری شهرستانی، محمد پسر هیصم در اصلاح معقولانه عقیده‌های آشفته ابن‌کرام جز در اصلاح این عقیده که خداوند اساس حادثه‌هایی است که اصلاح‌ناپذیر هستند، موفق شده بود. با این وصف آن یکی از ترسناک ترین سخن های بیهوده بود[1]. به عکس ابن‌تیمیه متکلمی که سخت با کلام از نوع سنتی آن مخالف بود، با هواخواهی آشکار به نظریه کرامی اشاره دارد[2]. هر چند به روشنی آن عقیده را نپذیرفته و در یک مسأله حاشیه‌ای که عقیده آنها را بد عرضه می‌دارد از آن انتقاد کرده[3]. پایگاه خودش که از آموزش های پیشینیان پرهیزگارش مایه گرفته بود. در بنیاد اگر نه در تدوین با پایگاه کرامیان توافق داشت. بنا به گفته ابن‌تیمیه پیشینیان پرهیزگار بر این باور بودند که گفتار و دیگر اعمال به ناچار در گوینده یا عامل پدیدار می‌شود.[4] او پذیرفت که عمل های خداوند از جمله قرآن[5] بی‌چون و چرا زمانی بوده‌اند. خدا هرگاه که اراده کند عمل می‌کند و سخن می‌گوید. با این وصف صفت های الهی در زمینه کمال، مانند آفرینندگی (خلاقیت) و گفتار، از ازل از آنِ او بوده است[6].

کرامیه در آغاز مکتبی فقهی یا کلامی نبود. پیروان ابن کرّام بیش از هر چیز او

۱. شهرستانی ص ۸۳ [ابن هیصم در اصلاح مقاله ابی‌عبدالله محمد بن الکرام اجتهادات نمودی ملل و نحل شهرستانی به کوشش دکتر جلالی نایینی ص ۲۸۰ م]

۲. نگ H. Laoust, Essai sur Les doctrines Sociales et politiques de Takī-d-din Ahmad b Taimīya صص ۸۱ پانویس ۱، ۱۵۹، ۱۷۰.

۳. ابن‌تیمیه به این نظریهٔ آنها که می‌گویند خدا از ازل عمل نکرد و سخن نگفت، اعتراض می‌کند. او عقیده آنها را نادرست جلوه می‌دهد و می‌گوید بنا به عقیده آنها خدا قدرت عمل و گفتار را نداشته تا اینکه این قدرت بی‌آنکه هیچ سببی موجب ضرورت آن شود پدیدار آمد. نگ ابن تیمیه «مجموعة الرسایل والمسائل» به کوشش محمدرشید رضا ج سوم صص ۲۹ ـ ۳۰ ـ ۴۴ ـ ۱۵۹ کرامیان بیشتر تایید کردند که قدرت خدا از برای عمل و گفتار ازلی است.

۴. مجموعه سوم ص ۲۸.

۵. نگ «The origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran» ص ۵۱۲ به بعد.

۶. مجموعه سوم صص ۴۴ ـ ۴۵.

را بـه گـونه زاهـدی پـرهیزگار پـرستنده (عـابد) و انـدرزگر (واعـظ)ی هـمگانی می‌نگریستند. در داستانهای بسیار از او به گونه کسی که تنها به خدا توکل داشته یـاد می‌کنند. این شهرت پدید آمده از تحریم المکاسب او یـا نـاروا شـمردن کـوشش از برای کسب منفعت های مالی است. کـه او مـعتقد بـوده کـار عـابد را از عـبادت بـاز می‌دارد[۱]. تحریم المکاسب کرامیان به ویژه در کتاب السواد الاعظم که نظریه رسمی سامانیان بود الحادی خوانده شد[۲]. همه کرامـیان بـه سـبب کـارهای زاهـدانـه خـود «متقشفه» نامیده شدند.

کرامیان نمایشگر نهضتی فعال و زاهدانه بودند. آنـها مـی‌خواسـتند بـا شـیوه رفتار خود بر دیگران اثر گذارند تا شیوه زندگانی‌شان را دگرگون سازند، و در اندرز (وعظ)های خود دنیاپرستی مردم را نکوهش مـی‌کردند پـیدایش کـرامـیان مـوجب شکاف در نهضت زاهدانه ـ عارفانه نیشابور گردید. جریان معروف به ملامتیه که بـه کـوشش ابـوحفص عـمر و پسـر سـلم حـداد (م ۷۸۷/۲۶۵) حـمدون قـصار (م ۸۸۳/۲۷۰) و سعید پسر اسـماعیل حـیری بـنیان نـهاده شـد از بـرای مـخالفت بـا کرامیان قد برافراشت. ملامتیان تعهد خودشان را نسبت به طریق عـرفان مـوضوعی به تمامی شخصی می‌داشتند، و معتقد بـودند کـه هـر کس بـر آن طـریقه است بـاید کارهای خود را با هماهنگی ظاهری با جامعه یا با رفـتار دنـیاوی درخـور سـرزنش پنهان کند[۳].

بسیاری از پیروان ابن کرام کسانی بودند کـه تـازه بـه اسـلام گـرویده بـودند. ابن‌کرام در دیه‌های نیشابور به تبلیغ دین می‌پرداخت. گفته‌اند که یک سده پس از آن

---

۱. Van Ess صص ۳۰ـ۳۲.

۲. نگ به متن تازی، استانبول ۱۳۰۴ / ۱۸۸۷ ص ۲۷ در متن فـارسی تـرجـمه السـواد الاعـظم بـه کـوشش عبدالحی حبیبی صص ۱۲۲، ۱۸۶ ازجنبه‌های دیگر نظریه بـنیادهای عـقیده‌های کـرامـیان انـتقاد شـده است.

3 . J. Chabbi, «Remarques sur Le development historique des mouvements ascétiques et Mystiques au Khorasan» studia islamica ج ۴۶،صص ۵۴به بعد

اسحاق پسر محمشاذ (م ۹۹۳/۳۸۳) نیای خاندانی که در نیشابور تا نیمه سده ششم / دوازدهم[1] رهبر کرامیان بود، گروهی بی‌شمار از زرتشتیان و اهل ذمه آن سرزمین ها را به کیش اسلام درآورد. نیشابور پناهگاه جماعتی نیرومند از کرامیان که به روشنی از طبقه پایین اجتماع بودند درآمد. شهر نیشابور پیوسته کانون اصلی دانش کرامی ماند، و محمد بن هیصم که از روستایی نزدیک هرات بود در همین شهر به تدریس پرداخت و همین جا جانسپرد. ابن‌کرام در هرات، غور و غرجستان، سرزمینی درمیان هرات و مرورود، در کار دعوت خود بزرگترین موفقیت را به دست آورد مردم نامسلمان بومی را به کیش اسلام درآورد. کرامیان در سده پنجم / یازدهم در هرات هنوز دارای اکثریت بودند و شهرک هایی کوچکتر مانند افشین و سورمین سخت پیرو کرامیان بودند. ابن‌کرام همچنین در سمرقند جماعتی کرامی را بنیان نهاد[2]. کرامیان فرارود بی‌گمان در به اسلام درآوردن ترکان دخالت داشتند، اما به ظاهر در این کار دست کم در درازمدت زیاد موفق نبوده‌اند[3]. نخستین سلطانان غزنوی سبکتکین ۹۷۷/۳۶۷ ـ ۹۹۷/۳۸۷) و محمود ۹۹۸/۳۸۸ ـ ۱۰۳۰/۴۲۱) در نخستین دوره فرمانروایی خود، از کرامیان گویا به سبب نیرومندی جنبش در ایالت های مرکزی قلمرو حکومت ایشان، به گونه‌ای رسمی پشتیبانی می‌نمودند. سلجوقیان از آغاز فرمانروایی از کیش حنفی متداول در فرارود پشتیبانی نمودند و کرامیان اشعریان و شیعیان را به گونه‌ای رسمی در زمان فرمانروایی طغرل بیک مورد

۱. نگ به نسبنامه و آگاهی‌هایی درباره آن خانواده گردآوردهٔ Van Ess ungenutzte Texte صص ۳۳ ـ ۳۵. سمعانی در «التحبیر» دوم ص ۲۳۹ از دو عضو دیگر آن خانواده ابوالقاسم محمشاذ پسر محمد پسر محمشاذ پور ابی‌محمد پور محمشاذ عبدلی (پیش از ۱۰۷۸/۴۷۰ ـ ۱۱۴۷/۵۴۲) و پسرش عبدالعزیز نام می‌برد. معلوم نیست این دو تن با آن خانواده چه نسبتی دارند. به ترتیب زمان یا تاریخ ابوالقاسم محمشاد نیک می‌توانسته نوه شماره ۶ نسبنامه محمشاذ پسر احمد باشد. در این صورت شماره ۵ ابوالعباس ابوعبدالله احمد با کنیه دیگر ابومحمد معروف بوده است. بازپسین محمشاذ این دودمان به هر حال شاید به نیای (شماره۱) خانواده اشاره دارد. نسبت عبدلی به پیروان مکتب ابوعبدالله بن کرام (سمعانی، انساب S.V العبدلی) اشاره داشته است.

۲. Van Ess ص ۳۱.

۳. «گسترش کیش ماتریدی و ترکان» ص ۱۲۱ پانوشت ۳۲الف.

لعن قرار دادند. در زمان فرمانروایی قراخانیان، کرامیان در فراروْد آزار و شکنجه شدند.

ابن کرام در سالهای پایانی زندگانی در اورشلیم بود. و پس از مرگش جامعه رو به رشد کرامی در پیرامون گورگاهش باقی‌ماند. او همچنین پیروانی در کوههای لبنان به دست آورد[۱]. جنبش کرامی پیوسته ایرانی ماند و چندان از سرزمین های ایرانی فراتر نرفت. مقدسی که بیشترین آگاهی‌ها را درباره گسترش کرامیان در روزگار خود به دست می‌دهد از برزن (محله)ئی ویژه سکونت کرامیان در شهر فسطاط مصر نام می‌برد. در خاورزمین، افزون بر آنچه پیشتر ذکر شد، مقدسی از جماعت های کرامی در ختل، جوزجان، مرورود، دشت فرغانه، بیار[۲]، گرگان و کوههای تبرستان سخن می‌گوید. در سال ۱۰۲۳/۴۱۴ در بیهق[۳] مدرسه‌ای از برای کرامیان ساخته شد و چندی بعد در سده پنجم / یازدهم در آنجا همانند نیشابور در میان جامعه‌های کرامی، شافعی و حنفی زد و خورد پدیدار گشت.

چنین می‌نماید که سرعت فوق عادت گسترش کرامیان در آغاز کار و توفیق آنها در نگهداشت توان جنبش در زمانی بیش از دو سده، در مقایسه با دیگر جریان‌های زاهدانه ـ عارفانه متقدم تا اندازه‌ای مرهون سازماندهی و ساختارهای آنها بوده است. بارها گفته شده است که کرامیان نهاد خانقاه و مدرسه را در اسلام بنیاد نهاده‌اند[۴]. مهمترین شواهد را در این باره مقدسی که پیوسته به گونه‌ای مطلق خانقاه را به کرامیان نسبت می‌دهد، به دست داده است[5]. روشن شده است که در

---

۱. Van Ess ص ۳۱.

2 . Biyar , م.

۳. ابن فندق «تاریخ بیهق» به کوشش ا. بهمنیار صص ۱۹۴ـ۱۹۵.

۴. J. Riberay Taragon نخست معتقد بود که خانقاههای کرامیان نهادهای آموزشی نیز بودند و مدرسه‌های مذهب های فقهی اهل تسنن از همین خانقاهها سرچشمه گرفتند. نگ به مقاله وی زیر عنوان Origin del Colegio Nidami de Bagdad» in Disertacionesy opúsculos در ج یکم صص ۳۷۹ به بعد نیز نگ J. Chabbi مقاله «خانقاه در دانشنامه اسلام چاپ دوم.

۵. تنها در دبیل Dvin)Dabīl) مقدسی (ص ۳۷۹) از خانقاهی یاد می‌کند که احتمال تعلق داشتن یا نداشتن

زمان مقدسی تنها کرامیان چنان خانقاههایی را به میزان بسیار زیاد نگهداری می‌کردند. زندگانی اشتراکی در این خانقاهها از برای پیروان سخت‌کوش جنبش می‌بایست عادی بوده باشد. این وضعیت شاید به زمان بنیانگذار کیش کرامی بازمی‌گردد، و از مدرسه او در هرات نام برده شده است[1] آورده‌اند که در کوههای لبنان نزدیک ۴۰۰۰ تن از پیروانش در صومعه‌هایی می‌زیستند[2]. گویا این نامهای گونه‌گون در اینجا در اساس به نهادی واحد اطلاق می‌شده است. در باره مقرراتی که در این خانقاهها به کار می‌رفته جزییاتی در دست نیست. کرامیان که با بهره‌گیری از پایمردی و اوقاف جامعه‌های بزرگ‌تر زندگانی می‌کردند، به ساکنان این خانقاهها اجازه می‌دادند که بنا به دستور ابن‌کرام از کار از برای امرار معاش خودداری نموده زندگانی را وقف عبادت خداوند و فراخواندن دیگران به حقیقت نمایند. با توجه به علایق کلامی و فقهی نهضت، این محل ها در بر آوردن نیازهای آموزشی نیز به کار می‌آمده‌اند. درآن زمان هنوز تمایزی نهادی در میان خانقاه و مدرسه وجود نداشته است. شبکه خانقاهها رفت و آمد و داد و ستد روحانی را آسان می‌کرده و حفظ پیوندهای نزدیک در میان جامعه‌های پراگنده کرامی را میسر می‌ساخته است. کرامیان با اینکه رهبری یگانه‌ای نداشتند به گونهٔ جنبشی واحد باقی ماندند. انشعاب های کرامیان که فرقه‌شناسان از آن ها سخن گفته‌اند از نوع فرقه نبودند بلکه مکتب ها و جریان هایی بودند که یکدیگر را تحمل می‌کردند.

با از میان رفتن کرامیه در سده ششم / دوازدهم، تصوف به گونه نهضتی توده‌ای و عامه‌پسند درآمد. تصوف ایرانی در این زمان پیوندهای نزدیک با مذهب های شافعی و اشعری داشت. ابن منور زندگینامه‌نویس ابوسعید ابی‌الخیر

← آن به صوفیان وجود داشته نگ Chabbi, «Remarques» ص ۴۴.

۱. Van Ess ص ۳۱.

۲. همان، احتمال می‌رود که «صوامع» در اینجا به معنی دیر و صومعه‌هاست نه غرفه‌ها و حجره‌ها، وگرنه از برای رهگذری که از آن ناحیه می‌گذشته دشوار می‌بوده که بتواند با بیش از ۴۰۰۰ تن از پیروان ابن‌کرام دیدار کند.

صوفی که در میان سالهای ۱۱۷۸/۵۷۴و ۱۱۹۲/۵۸۸ می‌نوشته، تا آنجا پیش رفته که می‌گوید همه مرشدان صوفی از زمان شافعی، کیش شافعی داشته‌اند و صوفیانی هم که نخست پیرو مکتب دیگری بودند پس از آنکه خداوند آنها را به مقام اولیاء برگزید عقیدهٔ شافعی را پذیرا گشتند. او می‌گوید که دلیل این امر آن بوده است که صوفیان اعمال و مناسک واجب و عبادت های اسلامی و آداب زیادتر از اندازه وظیفه را با دقت و وسواس بسیار مراعات می‌کردند تا نفس های خودشان را بکشند و این شیوه اندیشه با خشکه‌مقدسی سخت شافعی هماهنگی داشته است. هر چند ابن منوّر پافشاری دارد که صوفیان میان شافعی و ابوحنیفه که هر دو امامان پرهیزگار بودند، تمایزی قائل نبودند وی آشکارا می‌گوید که مذهب حنفی، مکتب رای (اصحاب رای)، که با معتزلیان که منکر معجزه‌های اولیاء صوفی بودند ارتباط داشته، از برای صوفیان مناسب نبوده است. برخی از مردم مدعی شده بودند که بایزید بسطامی صوفی‌ئی بلندنام که پیش از رواج کیش شافعی در ایران می‌زیسته، آموزش های ابوحنیفه را پذیرفته بوده اما محمد بن منور به گونه‌ای نادرست از لحاظ زمانی، بر آنست که بایزید پیرو بنیادهای عقیده جعفر صادق(ع) امام شیعی بوده است[1].

با اینکه ابن منوّر آشکارا با تعصب صوفیان بزرگ متقدم راکه در شمار حنفیان بودند نادیده می‌گیرد، درست است که جنبش های صوفی در عراق و ایران از سده چهارم / دهم باز بیشتر صبغه شافعی داشت. بسیاری از قطب های صوفیان از فقیهان تربیت شده شافعی و برخی از آنها از متکلمان اشعری بودند از جمله بزرگان مدافع و مبلغ تصوف که در اشاعه درست دینی آن از دیدگاه اهل تسنن کوشا بودند ابونصر سرّاج توسی (م ۹۸۸/۳۷۸) سلمی نیشابوری (م ۱۰۲۱/۴۱۲) ابونعیم اصفهانی (م ۱۰۳۸/۴۳۰) قشیری نیشابوری (م ۱۰۲۷/۴۶۵) و غزالی توسی (م ۱۱۱۱/۵۰۵) بر کیش شافعی بودند و برخی از ایشان تعصبی سخت ضدحنفی

۱. ابن منوّر «اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید» به کوشش دکتر ذبیح الله صفا صص ۲۰ ـ ۲۴.

داشتند. کلاباذی از کلاباد نزدیک بخارا (م نزدیک سال ۹۹۴/۳۸۴) نویسنده کتاب التعرّف لمذهب اهل التصوّف» و هجویری غزنوی (م نزدیک سال ۱۰۷۷/۴۶۹) که حنفیان خاوری بودند از این قاعده برکنار نبودند. کلاباذی اعتقاد صوفیان را دمساز با کلام ماتریدی که در فرارود رواج داشت توصیف کرد. اما نتوانست بنیان سنت‌گرایی و اشعری نظریه‌های ایشان را به تمامی پنهان کند. شافعیان نیز از بنیانگذاران نخستین طریقه‌های صوفی در ایران و عراق بودند. اگر چه پیوند نزدیک صوفیگری و شافعیگری در آغاز به تصوف کمک کرد تا مورد پذیرش اهل تسنن قرار گیرد، چندی بعد که صوفیگری به گونه جنبشی گسترده و مردمی درآمد موجب شد که کیش شافعی به زیان مذهب حنفی در ایران گسترش یابد[1]. کیش حنفی رفته رفته هر چه بیشتر به ترکان منسوب شد، به ویژه چون کانون های قدیمی حنفی خاوری در فرارود به گونه‌ای روزافزون رنگ ترکی به خود گرفتند.

به رغم افزایش پیوسته هدف مشترک و اتحاد فرانـاحیه‌ای، تصوف در سده چهارم / دهم هنوز تا اندازه‌ای زیاد سازمان نداشت و رنگ محلی داشت. گروهی از صوفیان بر گرداگرد شیخی گرد می‌آمدند، اما بنا به معمول پس از مرگ آن پیر اگر به پیام او هم وفادار می‌ماندند به زودی پراگنده می‌گشتند. دسته‌های دوازده‌گانه صوفی تقسیمی که هجویری در زمان خود از صوفیان کرده است، جریان های عقیدتی متداول بودند که بنا به معمول به نام بنیانگذار خود نامیده می‌شدند و گروههای سازمان یافته‌ای نبودند. شماره صوفیانی که می‌توانستند خودشان رابه تمامی و به گونه‌ای انحصاری به یکی از این جریان ها منسوب دارند بسیار اندک بود. تنها گروهی که به گفته هجویری آموزش های نخستین بنیانگذار فرقه را بی‌تغییر

---

۱. در سده هشتم / چهاردهم هنوز صوفی کبروی علی همدانی پس از آنکه در خواب شافعی را می‌بیند که از او می‌خواهد تا به آداب بیشتر پیران صوفیه و پیغمبر تأسی جوید، و در خوابی دیگر همراه ابوحنیفه به او اجازه این کار را می‌دهد، از مکتب حنفی دست کشیده به مکتب شافعی می‌پیوندد. نگ
M. Molé «Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme» in Rel = Revue des É tudes islamiques
بیست و هشتم صص ۱۱۳ـ۱۱۴

حفظ کردند، سیّاریّه یا پیروان ابوالعبّاس قاسم سیّاری مروزی (م۳۴۲/۹۵۳) بودند. ابوالعبّاس مرید صوفئی عراقی به نام ابوبکر واسطی بود که از برای تعلیم به مرو رفته بود. این مکتب پس از مرگ سیاری به رهبری بزرگانی که از برای نگهداشت اتحاد عقیدتی توان کافی داشتند و پیروان بسیار را در مرو، نسا و باورد گرد آوردند، به زندگانی خود ادامه داد[1]. اما از سرنوشت آن پس از روزگار هجویری هیچی دانسته نیست.

نخست طریقه صوفی در ایران. و در واقع در اسلام مرشدیه یا کازرونیه بوده‌اند که ابواسحاق کازرونی معروف به شیخ مرشد (۳۵۲/۹۶۳ـ۴۲۶/۱۰۳۵) آن را بنیان نهاده بود. کازرونی متعلق به خانواده‌ای تهیدست بومی در کازرون در باختر شیراز بود، پدربزرگ او هنوز کیش زرتشتی داشت. او هم مانند ابن کرام در زهد سخت‌کوش و اندرزگری پرتوان بود که بسیاری از زرتشتیان را به کیش اسلام درآورد. انتقادها و رفتار مهاجمانه‌اش نسبت به نامسلمانان گهگاه او و پیروانش را با جامعه نیرومند زرتشتی که حاکمان خاندان بویه پشتیبان آن بودند، به سختی درگیر می‌ساخت. او مبلّغ جهاد علیه کافران بود و گروههایی از پیروانش به مبارزه‌هایی علیه مسیحیان آناطولی دست زدند[2].

کازرونی شافعی بود و به آیین راستین اشعری خستو بود[3]. کازرونی با اعتراض به این عقیده کرامیان که از برای گذران زندگانی نباید کوشش کرد از گونه‌ای پرهیزگاری معتدل در زمینه خوراک، نوشیدنی و جامه دفاع می‌کرده و به آن عمل می‌کرد. هدف او تضعیف غریزه‌های شهوانی روح و راهنمودن دل به سوی خدا بود، اهمیتی ویژه از برای مهمان نوازی نسبت به مسافران و دستگیری از تهیدستان قائل بود. خانقاههایی که کازرونی و پیروانش بنیاد نهادند به گونه مسافرخانه‌هایی از برای غریبان درآمد و یاری‌های مادی به میزانی درخور توجه از راه این خانقاهها به

---

۱. هجویری «کشف المحجوب» ترجمه ا. نیکلسن ص ۲۵۱. ف. میر F.Meier ابوسعید ابی‌الخیر ص ۴۴۳.

۲. در باره کازرونی بر رویهم بنگرید به F. Meier, Die Vita des scheich Abū ishāq al-Kazarūnī.

۳. ف. میر همان ص ۲۴ به بعد.

دست مردم نیازمند می‌رسید. کازرونی از مریدان توانگر خود از برای این گونه کارهای نیکوکاری هدیه دریافت می‌کرد. عضوهای این طریقه می‌بایست در خانقاهها بسر برند و بیشترین وقتشان را در خواندن نماز عبادت ها، شب زنده‌داری، خواندن قرآن و اندک مطالعه حدیث می‌گذراندند، به جز خدمت هایشان در خانقاه و نسبت به تهیدستان. در غیر آن صورت تعلیم نمی‌یافتند. هر چند عضوها می‌توانستند از برای پیگیری پژوهش های مذهبی اجازه سفر بگیرند. کازرونی علاقه‌ای به عقیده‌های نظری و حکمت عرفانی تصوف نشان نمی‌داد و شیوه‌ای ویژه از برای تعلیم های روحانی و تمرین های تازه کاران ارائه نداد.

کازرونی در طول زندگانی‌اش همراه با پیروانش شصت و پنج خانقاه در روستاها و شهرهای باختر و جنوب ایران، از جمله زنگان، اصفهان، فسا و کرمان بنیان نهادند. او بر خلاف دیگر پیران صوفی آن روزگار از کازرون بر این شاخه‌ها نظارت نزدیک همی کرد. چون فرزندی نداشت پیش از مرگ یکی از اصحاب نزدیکش خطیب عبدالکریم پسر علی پسر سعد را به جانشینی خود به رهبری طریقت برگماشت. سه رهبر بعدی از خاندان همین مرد بودند. بدینسان رهبری مرکزی در کازرون تداوم یافت. چندی بعد طریقه در بیرون از ایران گسترش یافت. ابن بطوطه (م نزدیک ۱۳۶۹/۷۷۰) از نمایندگان طریقه در بندرهای هندوستان و چین سخن می‌گوید که این نمایندگان به کسانی که از راه دریا سفر می‌کردند و نگران سلامت سفر خود بودند اگر نذر می‌کردند که پولی به گونه نذر به فرقه بدهند برکت بنیانگذار فرقه را به آنها ارزانی می‌داشتند. پولی که از این راه به دست می‌آمد منبع اصلی درآمد طریقه بود. پس طریقه در آناطولی نیز گسترش بسیار یافت که در آنجا با نام اسحاقیه آوازه یافته بود.

در آغاز کار کازرونی و فرقه‌اش در میان صوفیان از آوازه‌ای چندان برخوردار نشدند، در ظاهر از آن رو که چشم انداز عملی و فقدان آموزش های عرفانی‌اش با جریان اصلی تصوف تضاد داشت. هجویری در میان بسیار کسان دیگر به او

اشاره‌ای گذرا کرده می‌نویسد که او را ندیده‌ام. انصاری هروی (م ۱۰۸۹/۴۸۱) در کتاب طبقات‌الصوفیه خود به هیچ روی از او سخن نمی‌گوید. به ظاهر هنوز درنظر بیشتر صوفیان موفقیت در سازماندهی چندان مهم نبود. اینک بیشتر پیران صوفی خانقاه بنیان نهاده و در آنجا تعلیم می‌دادند و جانشینانی برمی‌گزیدند تا پس از مرگشان مریدانشان را رهبری کنند. اما این جماعت های مریدان آنها محلی باقی می‌ماندند و بنا به معمول زمانی دراز پابرجا نمی‌ماندند.

توسعه طریقه‌های صوفی در ایران تا زمان پس از چیرگی مغول پیشرفتی اندک داشت، هر چند برخی از ناموران و بنیانگذاران طریقت هایی که فرقه‌های بعدی به آنان وابسته شدند، درزمان پیش از مغول می‌زیستند. در حالی که بسیاری از آموزگاران صوفی ایرانی‌تبار طریقه‌هایی را بنیان نهادند که بیشتر در بیرون ایران گسترش یافتند به ویژه دو مرد مستقیم یا نامستقیم بر گسترش این طریقه‌ها در ایران و فرارود ا ثر گذاشتند. در باره زندگینامه ابویعقوب یوسف پسر ایوب همدانی (م ۱۰۴۹/۴۴۱ ـ ۱۱۴۰/۵۳۵) دو گزارش به تمامی متفاوت در دست است. بنا به نوشته محدث شافعی ابوسعد سمعانی (م۱۱۶۷/۵۶۲) که از او در مرو حدیث می‌شنیده، او در جوانی از روستای بوزنه جرد[1] نزدیک همدان از برای آموختن فقه و روش شناسی آن از دانشمند نامور شافعی ابواسحاق شیرازی به مدرسه نظامیه بغداد رفت. وی همچنین در شهرهای گونه‌گون دیگر از جمله اصفهان، بخارا و سمرقند به شنیدن حدیث پرداخت. در هنگام مطالعه‌های فقهی به پیشرفت های درخشان دست یافته توجه استاد خود را جلب کرد، اما بعد دست از این کارها فروشست و زندگانی خود را وقف زهد و عبادت و کارهای صوفیانه کرد. شاید شیرازی که به نظر می‌رسد در زمان جوانی با ابواسحاق کازرونی آمیزگاری داشته و خود گرایش های زاهدانه داشته او را به این کار نیک برانگیخته بوده. یوسف همدانی از دو شیخ صوفی که بر او نفوذ داشته و راهنمایش بوده‌اند یعنی عبداللهِ

---

1 . Buzanajird , م .

جونی(؟) و سمنانی یاد می‌کند که تعیین هـویت درست هـیچیک از ایـن دو مـمکن نیست[۱]. او چندی بعد در مرو خانقاهی با رونق را بنیان نهاد و زمانهایی دراز نـیز در هرات به تدریس پرداخت. چندی پس از آن که در بامیان روستای اصـلی بـادغیس، در هنگامی که از هرات به مرو می‌رفت جانسپرد، پیکرش را به مرو بردند. گورگاهش در آنجا پس از گذشت سده‌ها هنوز در مرو بر جای بود[۲].

گزارش دیگر زندگینامه‌ای ستایش آمیز است به نام مقامات یوسف هـمدانـی یا رساله صاحبیه که پس از سال ۱۲۰۴/۶۰۰ به خـامهٔ عـبدالخـالق پسـر عـبدالجـمیل غجدوانی یا به نام او نگاشته شد[۳]. سلسله خواجگان که پیشروان فرقه نقشبندیه‌انـد از همین عبدالخالق سرچشـمه مـی‌گیرد. او حـنفی مـذهب بـود و در غـجدوان کـه روستایی در واحه بخاراست چشم به جهان گشود؛ گویند پدر و مادرش از ملطیه در آناطولی به غجدوان هجرت کرده بودند. در این گزارش تـبار یـوسف هـمدانـی بـه ابوحنیفه بنیانگذار کیش فقهی رسانده شده و او یکـی از مـعتقدان سـرسخت آیـین نیای خود توصیف شده است. بنا به نوشته رساله صـاحبیه او بـه تـمامی بـا حـنفیان فرارود هم عقیده بوده و آشکارا دین جماعت مسلمان را با آمـوزش هـای ابـوحنیفه ویارانش یکی دانسته است. به جای دو شیخ گـمنام کـه خـود هـمدانـی از آنـان یـاد

۱. درزندگینامه یوسف همدانی که در خلاصه «ذیل تاریخ بغداد» نوشته سمعانی، نسخه خطی لیدن، شرق (۲) ۲۹ آمده، نام نخستین شیخ به گونه عبدالله جونی آمده است. در مـتن طـبع شـده «المـنتظم» (دهـم ۹۴) ابن جوزی به گونه عبدالله جوشنی آمده و در کتاب صفةالصفوه (چهارم ۶۱) او به گـونه عـبدالله خونی آمده. ذهبی که همدانی را براساس سمعانی نقل می‌کند نام شیخ دیگر را بـه گـونه فـلان سـمنانی (سیر النبلاء بیستم ۶۸) ذکر می‌کند. جامی از این دو شیخ بـا نـامهای ابـوعبدالله (مـحمدبن حـمویه) جوینی، نیای خاندان صوفی معروف بنوحمویه که از جوین برخاستند، و حسن (سکّاک) سمنانی یاد می‌کند (نفحات‌الانس صص ۳۷۵، ۴۱۴) به نظر می‌رسد که این تعیین هویت بـه تـمامی حـدسی و بـه احتمال زیاد اشتباه است.

۲. نگ جامی ، نفحات، ص ۳۷۵، زندگینامه همدانی نوشته سمعانی و ابن نجار بـه بـهترین وجـه در کـتاب سیرالنبلاء ذهبی بیستم ۶۶ـ۶۹ و ابن خلکان کتاب و فیات الاعیان به کوشش عباس اقـبال، سـوم ۷۸ـ ۸۰ حفظ شده است.

۳. رساله صاحبیه را سعید نفیسی در فرهنگ ایران زمین ۱/۱ صص ۷۰ـ۱۰۱ چاپ کرده است.

کرده، گزارش ابوعلی فارمدی توسی را به عنوان مرشد صوفی او ذکر می‌کند یعنی همان عارف مشهوری که مرشد غزالی نیز بوده است. همدانی که در ۱۰۲۹/۳۲۰ تولد یافته بوده، با یازده تن از یاران خود که غجدوانی نیز در شمار آنان بود از همدان به سمرقند رفت. روزگاری دراز پیش از سال ۱۱۱۱/۵۰۴[1] وی در سمرقند بوده و در خانقاه درس می‌گفته است. پیش از آنکه در سمرقند جان بسپارد نام چهار تن از جانشینان خود را از برای غجدوانی که او خود چهارمین آنان بود برشمرد.

این زندگینامه ستایش آمیز یوسف همدانی را باید یکسره افسانه‌آمیز دانست. مطلب های آن از لحاظ ترتیب تاریخی ناممکن و با آنچه سمعانی شاگرد همدانی نوشته ناسازگارست. گذشته از آن اگر همدانی مذهب شافعی استاد خود شیرازی را هرگز ترک کرده بودی و به کیش ابوحنیفه گرویده بودی، بی‌گمان سمعانی از ذکر آن خودداری نمی‌کرده. بلکه می‌گویند چون در سال ۱۱۱۲/۵۰۶ روزگارانی پس از پیوستنش به صوفیگری از برای دیدن دوباره بغداد به این شهر بازگشت. در نظامیّه سنگر مذهب شافعی در بغداد به تدریس حدیث و وعظ پرداخت و نیک با استقبال مردم روبرو گشت. بسیار دور می‌نماید که غجدوانی با توجه به این که پس از سال ۱۲۰۴/۶۰۰ به نگاشتن پرداخته و بر طبق برخی از مأخذها در زمانی متأخر مانند سال ۱۲۲۰/۶۱۷ درگذشته هرگز از مریدان یوسف همدانی بوده باشد.

زندگینامه از برای این منظور تدوین یافته بود تا بنیانی افسانه‌آمیز از برای نهضت خواجگان پدید آورده آنها را به شیخی صوفی معتبر و درخور احترام منسوب نماید. در باره این طریقه فرارودی که بنیان نیرومند حنفی آن نمایشگر انحرافی بزرگ از سنت انتساب تصوف به شافعیگری بود نیاز از برای چنان بنیانی افسانه‌ای سخت حسّ شده بود. بنیانگذار اصلی طریقه خواجگان، خود غجدوانی بود که بنیادهای هشتگانه کارهای طریقت را نیز تنظیم کرد. این بنیادها بعدها به کوشش بهاءالدین نقشبندی (م ۱۳۸۹/۷۹۱) که فرقه نقشبندیه نام خود را از او

---

۱. در متن ۱۱۱ آمده است. م.

گرفتند، به بنیادهای یازده‌گانه گسترش یافت. طریقه خواجگان غجدوانی نقشبندیان که کانون آنها در بخارا بود به گونه‌ای سنتی طریقه‌ای بود سخت سنی و حنفی با ویژگی تمرکز در شهرها، سپس در سراسر آسیای مرکزی، هندوستان، کردستان، آناطولی و شام گسترش بسیار یافت.

فرقه دیگر فرارودی که مدعی انتساب به یوسف همدانی بود، یسویه بودند. احمد یسوی (م۱۱۴۶/۵۶۲) صوفیی ترک از مردم یسی[1] ترکستان بود و گویند که در بخارا یا سمرقند در سلک مریدان همدانی درآمده بوده. رساله صاحبیه او را سومین جانشین (خلیفه) برگماشته شده از سوی مرشد می‌شمارد. اما او به ترکستان بازگشت تا پیروان خود را در آنجا راهنمونی کند و بدینسان در ترکستان فرقه‌ای راکه از خواجگان جدا بود، بنیان نهاد، هر چند از لحاظ تاریخی در دیدار او با همدانی نمی‌توان شک کرد، اما نفوذ همدانی بر او به دشواری معنی‌دارتر از نفوذی است که بر غجدوانی داشته است. یسویه به عنوان سنت عادی تصوف در میان ترکان از ترکستان خاوری تا آناطولی گسترش بسیار یافت. بیشتر صوفیان این فرقه خانه به دوش و سیّار بودند. کانون‌های ثابتشان جز گورگاههای برخی از پیران آنها، اندک بود. اینان در ضمن تلفیق مذهب حنفی با سنت های عامی ترکان زیر تأثیر نفوذهای بددینی، بیشتر در میان ترکمانان چادرنشین و سرزمین های روستایی فعالیت داشتند. طریقه بکتاشیّه که در آن عقیده‌های الحادی غلات شیعه به جای عقیده‌های امامی آشکار بود از یسویه سرچشمه گرفت.

در حالی که یسویه و خواجگان نقشبندیه هم بر سرزمین اصلی ایران تنها نفوذی حاشیه‌ای داشتند. کبرویه با اینکه در ایالت مرزی، خوارزم پا گرفته بود، درخراسان به گونه نهضت بزرگتر صوفی درآمده با شاخه‌هایش در سراسر کشو و نیز آسیای مرکزی و هند گسترده گشت. نجم الدین کبری که نام کبرویه برگرفته از اوست در سال ۱۱۴۵/۵۴۰ ـ ۱۱۴۶ در خیوه به جهان آمد. خیوه حوزه‌ای شافعی بود و

---

1 . Yasī , م۰

سرزمین خوارزم بیشتر حنفی ـ معتزلی بود. نجم الدین کبری نیز مانند یوسف همدانی خود شافعی بود و از برای شنیدن حدیث در نیشابور، همدان، مکه و اسکندریه بسی سفر کرد. در همان حال به عرفان گرایش یافت و سرانجام بر آن شد که به طریقت تصوف درآید. مرشدان او عبارت بودند از روزبهان فارسی در قاهره، اسماعیل قصری در دزفول، و عمار بدلیسی در بدلیس، که گویا بر او بیشترین تاثیر را بر جای گذاشت. از پس آن به خوارزم بازگشت و در آنجا تا زمان مرگش که به دست ایلغاریان مغولی در سال ۱۲۲۱/۶۱۸ رخ داد به تدریس پرداخت[۱].

آموزش‌های عرفانی شیخ کبری چنانکه در نوشته‌های او آمده است نمایشگر حکمت متعادل مبتنی بر اسلامی راستین مورد قبول عموم و به دور از تصوف نظری و وحدت‌گرایی عرفانی صوفی همروزگارش ابن عربی (م ۱۲۴۰/۶۳۸) بود. او نخستین صوفیی بود که به توصیف مشروح پدیدارهای سمعی و بصری در باره تجربه عارفان و بحث در باره اهمیت آنها پرداخت. او وحدت عرفانی را یکی شدن با صفت های خدایی و ذات الهی یا فنای اندک اندک عارف درآنها می‌دانست. هر چند صوفیان میانه‌رو روزگاران گذشته معتقد بودند که محو تدریجی در صفت های الهی تنها در بصیرت عارف رخ می‌دهد و به معنی از دست دادن صفت های خود او نیست، کبری عقیده داشت که جایگزینی صفت های خدایی به جای صفت های شخصی واقعیت دارد. برخی از همروزگارانش از او پنهانی انتقاد می‌کردند که عقیده‌اش بیانگر نظریهٔ اتحاد یا وحدت میان عارف و خداست، هر چند او از بکار بردن این اصطلاح خودداری می‌کرده. بر رویهم اعتقاد او به درست دینی از گونه سنی بی‌چون و چرا بود[۲].

تسنن شیخ کبری به ظاهر با نقل های او در باره برخی از حدیث های هواخواه علی و یا سخنانی که در حرمت علی، فاطمه و اخلاف آنها بیان داشت

---

۱. دربارهٔنجم‌الدین کبری به ویژه نگ:«نجم‌الدین‌کبری des فوایح الجمال و فواتح الجلال F. Meier,«Die.

۲. نگ به داوری ذهبی (شمس الدین) که در کتاب الوافی بالوفیات صفدی ج هفتم ص۲۶۳ آمده است.

بدگمانی برنیانگیخت. این کارها از مرز کارهایی که صوفیان پیشین می‌کردند فراتر نمی‌رفت و با سخنان حرمت آمیزی که در بارهٔ خلیفگان پیش از علی(ع)، عایشه و اصحاب دیگر بیان می‌کرد تعادل می‌یافت[1]. بی‌گمان ادعاهای برخی از مولفان متأخر امامیه که او را شیعی‌مذهب دانسته‌اند پایه‌ای درست ندارد. اما گرایش های علی‌خواهانه و در مرحله‌های بعدی عقیده‌های افراطی شیعی در میان رهبران کبرویه در ایران معمول شد. این رویدادها هنگامی به اوج رسید که سید محمد نوربخش شیعی‌مذهب که پدرش از احساء واقع در خاور عربستان به خراسان کوچیده بود، نزدیک سال ۱۴۲۳/۸۲۶ به رهبری رسید. نوربخش ادعا کرد که خود امام منتظر و مهدی موعود است با اینکه به تقدس دوازده امام خستو بود، عقیده شیعیان را که امامان را در دوازده تن منحصر دانسته‌اند نادرست شمرده آشکارا رجعت جسمانی امام دوازدهم را انکار کرد. آموزش های وی که تا اندازه‌ای مبتنی بر بنیادهای عقیده‌های امامیان بود به اندیشه‌های صوفیانه متحول گشت. او با همرایی با پیران پیشین کبرویه خواستار تحقق آرمان اتحاد اسلام در تصوف بود که تنها آن در برگیرنده کل ایمان بود و می‌توانست انشعاب‌های فرقه‌ای را (یا جنگ هفتاد و دو ملت را)[2] از میان بردارد، گشت. در این حال کبرویه به سبب آنکه جناحی رهبری نوربخش را نپذیرفته و عبدالله برزش آبادی[3] را شیخ خود دانستند، دچار انقسام شد. هر دو شاخه به گونه طریقه‌های جداگانه ادامه یافتند و بیشتر تشیع را پذیرا گشتند. در پایان دوره صفویان باقیماندگان پیروان نوربخش به شاخه دیگر که اکنون به ذهبیه معروف بودند، جذب شدند. ذهبیه که یکی از طریقه‌های شیعی مذهب است تا امروز فعالیت دارد.

گرایش تدریجی کبرویه به تشیع در دوره‌های مغول و تیموری پدیده‌ای مهجور و متروک نبود. جانبداری علوی و گرایش های شیعی در نهضت صوفیانه

---

۱. Meier «Die Fawā'ih...» صص ۶۲ـ۶۴ Molé صص ۷۱ـ۷۴.

۲. افزوده مترجم است. م

3 . Barzishābādī , م.

فعال در میان ایرانیان و ترکمانان ایران و آناطولی به گونه‌ای روزافزون پدیدار گشتند. پیوندهایی نزدیک که تصوف را با مذهب شافعی اهل تسنن در دوره پیش از مغول جوش می‌داد به ادعاهای کلیت‌گرایی که به آسانی عنصرهای شیعی را پذیرا شده و جذب می‌کردند میدان داد. بااین عنصرها پیشتر بیش از آنکه به تشیع امامی مرتبط باشند به تشیع افراطی و همگانی تعلق داشتند. مدرک چندانی در دست نیست که نشان دهد گسترش شیعه امامی در اساس توسط این پدیده در آن روزگار افزایش یافته باشد. اما زمینه را از برای گرویدن ایران به شیعه امامی در روزگار صفوی فراهم ساخت.

خارجیان: عجاردیان و اباضیان

خارجیگری جنبش انشعابی انقلابی که بر اثر مخالفت سپاهیان کوفی علی(ع) با موافقت تحکیم او با معاویه پس از جنگ صفین (۶۵۷/۳۷) پدید آمد. از همان آغاز در ایران نفوذ کرد. انگیزه این جنبش آن چنانکه ج.ولهاوزن[1] تاکید کرده بیش از آنکه تازی‌مآب باشد اسلامی بود. خارجیان در درخواستشان از برای اجرای اصل حکومت الهی اسلام که در شعار لاحکمَ الّالِلّه ایشان نمودار شد به گونه‌ای تعصب‌آمیز سازش ناپذیر بودند، به عقیده ایشان خلیفگان هم می‌بایست بی‌قید و شرط به این حکم آنچنانکه در قرآن بیان شده است گردن نهند. اگر مانند عثمان، علی و معاویه، از گردن نهادن خودداری نمایند باید آنها را به توجه و توبه فراخواند، و چنانکه خودداری کنند، صرف نظر از هرگونه صلاحیت قبلی باید با زور آنان را برکنار ساخت. با کسانی که ازاین خلیفگان پشتیبانی کنند یا از ایشان تبری نجویند باید بی‌گفتگو جنگید. مردود دانستن حق انحصاری قریش در داشتن خلافت، به رغم ستایشی که از ابوبکر و عمر می‌کردند، با انگیزه حکومت خدایی ایشان سازگاری داشت، آنها بر این عقیده بودند که هر مسلمان شایسته اگر هم غلامی سیاه باشد می‌تواند به مقام امام مشروع و امیرمومنان برگزیده شود. آن چنانکه فرقه‌شناسی از سده سوم / نهم ذکر کرده «خارجیان مدعی هستند که امام می‌تواند

---

1 . Die Religiös - Politischen oppositionsparteien im alten Islam. pp. 11-17.

بی‌هیچ تفاوت از هر نژاد چه تازی و چه ناتازی باشد. به نظر ایشان بالیدن به نژادها (الافتخار بالاجناس) و برتر شمردن نژادی بر نژاد دیگر کفرست. در نظر آنها تنها اساس برتری پرهیزگاری (تقوی) است[1].

به نظر می‌رسد که نظریه ولهازن در باره ماهیت جنبش خارجیان نخستین هنوز معتبرتر از تفسیرهای جدیدترست که خارجیان نخستین را تازیانی بادیه‌نشین می‌دانند که کوشیدند تا نظریه برابری خواهانه قبیله‌ای خودشان را، براساسی اسلامی از نو بنیان نهند، و «جماعت های کوچک فرقه‌ای برخوردار از عطیه خدایی (فره ایزدی) یا «جماعت های قدیسان» را تشکیل داده رستگاری پیروان این جماعت‌ها را تضمین کنند[2] «راست است که خارجیان روحیه گروهی نیرومند داشتند و با تاکید بسیار خود را (فرقه ناجیه) یا جماعت رستگار می‌دانستند. «نخست آنها بودند که در بحث های کلامی خود بنیاد مذهبی ولایت و برائت را پذیرفته تهذیب کردند، در همبستگی خود را از جملهٔ اهل بهشت و جدا از اهل دوزخ می‌دانستند. اما نه عضویت در جماعت بل که اعتقاد سخت به دین خدا، عقیده‌ها و رفتار مذهبی بود که رستگاری را تضمین می‌کرد اگر گروه یا رهبرش در نظریه خود از رفتار درست دینی اندکی هم منحرف می‌شدند آنها پیوسته آماده

---

۱. الناشئ «مسائل الامامه» ص ۶۸

۲. این نظریه را و. م. وات W.M.Watt به ویژه در مقاله «اندیشه خارجی در دورهٔ اموی» خود صص ۲۱۵ـ ۲۳۱ گسترش داده است. نیز نگ به «The Formative Periad of islamic Thought» او صص ۳۴ـ ۳۷ این نظریه در کتاب «سیستان در زیر سیطره تازیان» نوشته باس ورث C.E. Bosworth صص ۳۷ـ ۳۹ پذیرفته شده است.باید یادآوری شود که نه برنو Brūnnow نه ولهازن هیچکدام نگفته‌اند که «عنصرهای موالی بصره و عراقِ پایین، نخستین کسانی بودندکه با آغوش باز به خارجیان نخستین پیوستند» چنانکه باس ورث (ص۳۸) بیان می‌کند. برنو نخستین خارجیان را تازیانی بادیه‌نشین می‌داند که افسار غریزه‌های هرج و مرج‌طلبانه خود را رها کرده بوده‌اند ولی ولهازون در حالیکه منکر بادیه‌نشین بودن آنها نیست. بر آنست که آنها با خانه کردن در شهرهای نظامی مسلمانان از شیوه بادیه‌نشینی دست برداشته و در وهله نخست محرک اسلامی داشته‌اند.

بودند تا خود را جدا کرده و گروهی دیگر را بنیان نهند این تاکید اصلی بر رفتار درست بیش از همبستگی گروهی موجب شد که در جنبش خارجیگری فرقه گرایی به افراط پدید آید. مفهوم جماعت فره‌مند از برای اهل تسنن (جماعت سنی) معتبر اما از برای خارجیان نامناسب است[۱]. ولهازن با تعریف دین و جماعت به گونه دو قطب حکومت خدایی اسلامی به راستی ملاحظه می‌کند که «در کشمکش میان دین و جماعت میان تکلیفِ برتری دادن خدا و شرع به هر چیز دیگر و تکلیف ماندن با جماعت و پیروی از امام، خارجیان خود را با عزم راسخ در سلک هواخواهان دین قرار دادند.»[۲]

مساوات یا برابری‌خواهی خارجیان با اعتقادهایی که قبیله‌های بادیه‌نشین در این زمینه داشتند. اختلاف داشت. امام خارجیان می‌بایست تنها بر پایه شایستگی مذهبی و صلاحیت برگزیده شود نه هیچگونه امتیاز بر پایه خونی یا نسبی. پیروی از همه دستورهای امام تا هنگامی که او از تکلیف های دینی خود منحرف نمی‌شد وظیفه بی‌چون و چرای مذهبی بود. ریاست در قبیله‌های بادیه‌نشین به گونه‌ای اکید با رابطه‌های خونی و نسبی و عضویت در خانواده مهم مستقر تعریف شده بود، تنها در درون این قالب ها می‌توانست بر پایه لیاقت شخصی نیز باشد[۳]. اعتقادهای برابری‌خواهانه بادیه‌نشینان بیشتر ناشی از ناتوانی

۱. ماهیت فره‌مندی جماعت سنی را وات Watt در Formative Period (ص ۳۶) تذکر داده است. اما آن مفهوم سنی آن چنانکه وات پیشنهاد می‌کند از سابقه‌ای خارجی برگرفته نشده بلکه در برابر مخالفت با خارجیان و شیعیان پدید آمد. این خاصیت فره‌مندی جماعت به روشن ترین وجه در حدیث‌های معروف سنی مانند «جماعت من هرگز با خطائی موافقت نخواهد نمود» و «هر کس خود را به اندازه شبری از جماعت جدا سازد گردن خود را از ربقه اسلام جدا می‌کند». بازتاب یافته است، که گرایش ضد خارجی آن آشکار است.

2 . Oppositions Pārteien p, 14.

۳. بر پایه برابری واقعی از گونه بدوی رهبر خارجیان ممکن بود از هر قبیله‌ای برگزیده شود، یا ممکن بود که ناتازی هم باشد. وات Formative Period ص ۳۷ به راستی هیچی نمی‌توانست از اعتقادهای برابری‌خواهانه از این دورتر باشد.

رئیس قبیله بود. زیرا که اقتدار رئیس قبیله بیشتر بر توانایی او در برانگیختن قبیله استوار بود تا بر حق فرمان دادن او.

اعتقادهای برابری‌خواهانه اسلامی خارجیان به زودی موالی ناتازی را به میان آنها جلب کرد. پیشتر در سال ۶۵۸/۳۸ یک سال پس از جنگ صفین از گروهی مرکب از ۲۰۰ تا ۴۰۰ خارجی اهل کوفه سخن می‌رود که مردی تازی به نام ابومریم از قبیله سعد تمیمی که به تقریب به تمامی از موالی بود رهبری آنها را به عهده داشت. اینان در شهر[1] زور گرد آمده با دلاوری بسیار به سوی کوفه رهسپار شدند، اما همگی جز پنجاه تن که زنهار خواستند به دست پیروان علی(ع) کشته شدند[2].

در روزگار حکومت مغیرة پسر شعبه (۴۱ تا نزدیک ۵۰ / ۶۶۱ـ ۶۷۰) که از سوی معاویه فرمانروایی داشت یکی از موالی کوفه به نام ابوعلی از بنوالحارث پسر کعب با گروهی از موالی خارجی سر به شورش برداشت. هنگامی که فرمانده سپاه به آنها هشدار داد که تازیان از برای خاطر دین با شما خواهند جنگید، آنها پاسخ دادند که «ما شنیدیم قرآن شگفت را که به سوی راستی رهبری کرد. به آن ایمان آوردیم و هیچکس را از برای پروردگار خود انباز ندانیم (قرآن هفتاد و دوم آیه ۱ ـ ۲)[3] خداوند پیامبر ما را بر همه مردمان فروفرستاد و او را از هیچکس دریغ نکرد. درجنگی که پس از آن درگرفت همه آنها کشته شدند[4]. در این مرحله نخست مهاجران خارجی از کوفه و بصره اعتقادهای خود را به سرزمین ایران انتقال دادند. حیان پسر ظبیان سلمی، خارجی کوفی که در جنگ نهروان زخمی شده، با ده تن از یاران خود به ری گریخت و در آنجا ماند تا پس از کشته شدن علی(ع) (۶۶۱/۴۰)

1. Shahrazūr, م۰

۲. ابن اثیر، سوم، صص ۳۱۴ـ۳۱۵ در میان آنها تنها شش تن تازی بود، که ابومریم هم در میان ایشان بود. در مأخذهای دیگر نیز از شورش ابومریم سخن رفته است (اشعری، مقالات، صص ۱۳۰ ـ ۱۳۱ بغدادی، الفرق ص ۶۱) بی‌آنکه اشاره‌ای به پیروان ناتازی او شده باشد.

۳. ...انا سمعنا قرآنا عجبا یهدی الی الرشد فامنّا به ولن نشرک بر بنّا احداً. م

۴. یعقوبی، تاریخ، ج دوم، ص ۲۶۲ او این شورش را نخستین شورش موالی می‌داند.

سپس به کوفه بازگشت[1] پس از چندی که در ۶۷۸/۵۸ شورش کرد، از وجود پیروانش در ری و کوهستانها سخن رفته است[2]. در سال ۶۶۶/۴۶ پس از آن که زیاد پسر ابیه در مقام حاکم به بصره آمد، سهم پسر غالب هجیمی که خارجی بود از این شهر آهنگ اهواز کرد و در آنجا شورشی برپا ساخت[3]. اما در دوران آشفته دومین فتنه در اسلام نهال خارجیگری به استواری در سرزمین ایران کاشته شد. دو گروه بزرگ از خارجیان در جستجوی پناهگاهی به سرزمین های جنوبی ایران رانده شدند، اینان از ارقه بصره و عطویه عربستان بودند.

ازارقه افراطی‌ترین فرقه خارجی بودند. اینان کشتن زنان و کودکان مسلمان ناخارجی را به نام اینکه از مشرکانند روا شمردند. کشتن آن خارجیانی را هم که به شورش آنها نمی‌پیوستند و به اردوگاههای نظامی آنها که به اقتباس از نام مدینه در زمان محمد(ص) آنها را دارالهجره می‌نامیدند، کوچ نمی‌کردند، روا می‌دانستند. در چشم ایشان بقیه دنیای اسلام دارالکفر و سرزمین شرک می‌نمود.

در میان این قلمروها آشتی نمی‌توانست برقرار باشد. از ارقیان که در آغاز در میان آنها مردمان قبیله تمیم بیش از دیگران بودند، در زیر فرماندهی نخستین رهبرشان نافع پسر ازرق، در سال ۶۸۴/۶۴ به اهواز درآمدند و از سال ۶۸۶/۶۶ در فارس و کرمان زیر رهبری زبیر پسر ماحوز (۶۶ـ۶۹ / ۶۸۶ـ۶۸۸) و قطری پسر فجائه (۶۸۸/۶۹ ـ نزدیک ۶۹۸/۷۹) مستقر گشتند. سکه‌هایی که به نام قطری با عنوان امیرالمؤمنین در چند شهر فارس در سال های ۶۸۸/۶۹ ـ ۶۸۹ و ۶۹۴/۷۵ـ ۶۹۵ زده شد نشانگر تسلط استوار او بر آن ولایت است[4].

عطویان که نام خود را از نام پیشوای خود عطیه پسر اسود حنفی برگرفته

---

۱. طبری، دوم، صص ۱۷ـ۱۸.
۲. همان، دوم ص ۱۸۲.
۳. طبری، دوم، ص ۸۳
۴. نگ G.C.Miles «Some Arab - Sassanian and Related Coins» ص ۲۰۳ و نیز همان مؤلف «Some New Light on the History of Kirman in the First Century of the Hijrah» ص ۹۲

بودند، شاخه‌ای از فرقه نجدات پیروان نجده پسر عامر بودند، نجد در زمان خلافت عبدالله پسر زبیر بخش هایی بزرگ از شبه جزیره عربستان را تسخیر کرده بود. فرقه نجدات برخی از نظریه‌های افراطی‌تر نافع پسر ازرق را مطرود می‌دانستند. اینان کشتار زنان و کودکان مسلمانان مخالف خود را ناروا می‌دانستند ولی آنها را گرفته و به اسارت درمی‌آوردند. خارجیانی راکه در جنگ ها به این فرقه نمی‌پیوستند تنها منافق می‌خواندند و بنابراین دیگر کشتنی شمرده نمی‌شدند. معتقد بودند که گهگاه کوشش های انقلابی پایان می‌گیرد و کتمان نمودن بنیادهای عقیده‌ها و اعمال تقیّه روا خواهد بود[1]. عطیه و پیروانش که بیشتر از قبیله حنفیه بودند در سال ۶۹۱/۷۲ از عربستان به کرمان که پیشتر پایگاه پیروان قطری[2] بود، کوچ کردند. سکه‌هایی که در کرمان به نام عطیه پسر اسود زده شد از سالهای ۷۲ـ ۶۹۱/۷۵ـ ۶۹۵و شاید ۶۹۵/۷۶ـ ۶۹۶در دست است[3]. هر چند در این سکه‌ها عطیه مدعی عنوان «امیرالمؤمنین» نشده، وی و قطری آشکارا رقیب بودند. این نکته از آنجا روشن می‌شود که در سیستان در خاور کرمان پیروان قطری که از سوی فرستادگانش برانگیخته شده بودند اختیار به دست آورده در سال ۶۹۴/۷۵ـ۶۹۵[4] در پایتخت آنجا زرنگ به نام او سکه زدند. قطری در تسخیر سیستان به دست مسلمانان به فرماندهی عبدالرحمان پسر سمره نقشی بزرگ ایفا کرده بود و بنا به نوشتهٔ تاریخ سیستان «با مردمان سیستان او را دوستی و صحبت بوده است»[5]. سالها پس از آن گویا خارجیان سیستان به ویژه خاطره او را به

---

۱. کشمکش در میان نافع پسر ازرق و نجدة پسر عامر رامبرد (در کتاب الکامل ص ۶۱۱) و شهرستانی (ص ۹۳) به عنوان کاوشی در باره اینکه آیا تقیه روا هست یا نه وصف کرده‌اند.

۲. ولهازون Oppositionsporteien ص ۳۵ پانویس ۳ در سالهای بی‌درنگ پیش از آمدن عطیه، گویا کرمان در زیر سلطه حکومت مصعب پسر زبیر بسر می‌برد که در سالهای ۶۹، ۷۰، ۷۱ و ۷۲؟ به نام او سکه زده شده بود. نگ: J. Walker, A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins» ص ۱۲۱

۳. Walker صص ۶۰ ۱۲۱ «Some New Light» Miles ص ۹۰.

۴. Walker صص ۶۱، ۱۳۱.

۵. تاریخ سیستان به کوشش م. بهار صص ۱۰۹ـ ۱۱۰.

گویا خارجیان سیستان به ویژه خاطره او را به یاد همی داشته‌اند[1]. بنابراین انشعاب میان آنها و خارجیان کرمان در روزگار عباسیان شاید تا اندازه‌ای در رقابت پیشین میان قطری و عطیه ریشه داشته است، هر چند شواهدی در این باره در دست نیست.

بازپسین شکست خارجیان به دست مهلب پسر ابی‌صفره به سبب شکافی که در لشکر قطری پدید آمد، تسهیل گشت. بنا به نوشته مبرد هشت هزار مرد که بیشترشان از موالی بودند و تنی چند هم تازی به آنها پیوسته بودند، در اعتراض به برخی از تصمیم های آنان وی را ترک کرده و عبدربه صغیر را که مولی بود به رهبری خود برگزیدند. هنگامی که آنها پس از اندکی جنگ و گریز به جیرفت کرمان پس نشستند، قطری با گروهی کوچک تر از تازیان پیرو خود آهنگ ری کرد[2]. در همین اوان شاید در ۶۹۵/۷۶ مهلب به عبدربه تاخت و او را بکشت. عطیه به ناچار به سیستان و سند رفت و سرانجام در میان سالهای ۷۸ و ۸۲ در قندبیل کشته شد[3]. قطری نیز تعقیب شد و در سال ۶۹۷/۷۸ یا ۶۹۸/۷۹ در تبرستان کشته شد.

در دهه‌های بعد عبدالکریم پسر عجرد[4] جنبش خارجیان ایران را از نو سازمان داد. از این مرد و کوشش هایش آگاهی‌هایی چندان در دست نیست بنا به گفته برخی‌ها وی از شهر بلخ بوده. اما شاید که این تنها شایعه‌ای محلی بوده

---

۱. همان صص ۱۳۱، ۱۵۶.

۲. المبرد، ص ۶۸۶گزارش های دیگر در جزییات ازجمله در باره شماره سپاهیان اختلاف دارند. بنا به نوشته ابومخنف، عبدربه کبیر بر موالی فرماندهی داشت و قطری تنها با چهار یک یا پنج یک از پیروانش باقی ماند (طبری، دوم ص ۱۰۰۶). عبدالقاهر بغدادی (الفرق، صص ۶۵ـ ۶۶) از سه گروه سخن می‌گوید: هفت هزار تن پیرو با عبد ربه کبیر، چهار هزار تن متحد با عبدربه صغیر و بیش از ده هزار تن با قطری بودند. یعقوبی (دوم، ص ۳۲۹) نیز از این سه گروه یاد کرده می‌گوید قطری با بیست و دو هزار مرد آهنگ تبرستان کرد.

۳. بلاذری «انساب الاشراف» در ص ۱۳۵ W. Ahlwardt Anonyme arabische Chronik

4 . Ajarrad , م۰

است[۱]. خالد قصری حاکم عراق و خراسان (۱۰۶ ـ ۷۲۴/۱۲۰ ـ ۷۳۸) او را به زندان افگند و چندی بعد در زندان جانسپرد. بسیاری از فرقه‌شناسان او را یکی از پیروان عطیه پسر اسود یا در زمره عطویان دانسته‌اند[۲]. از شور انقلابی از ارقیان، روزگاری گذشته بود و نظریه‌های متعادل‌تر عطویان به ظاهر از برای دوره‌ای که خارجیان آن را دوره تقیه یا دوره احتیاط آمیز غیرانقلابی می‌دانستند، مناسب‌تر می‌نمود. گزارشی که می‌گوید ابن‌عجرد با ابوبیهس، فرمانده خارجی که در عراق و عربستان به مباحثه‌های مذهبی می‌پرداخته، دوست بوده است. بی‌اعتبارتر به نظر می‌آید[۳]. ابن عجرد برعکس بیشتر در ایران فعالیت داشت. پیروان عجارده به خلاف دیگر جنبش های خارجی آن روزگار در عراق متمرکز نبودند. همه فرقه‌های فرعی بعدی

---

۱. نگ نشوان حمیری در «الحور العین» ص ۱۷۱ گزارش به ابوالقاسم بلخی بازمی‌گردد. بلخی افزود که بنا به گفته دیگران آن در اصل میمون پیرو ابن عجرد بوده که ازبلخ آمد. در گزارش اشعری (مقالات ص ۹۱، ۹ ـ ۱۰) که به ظاهر بر پایه گزارش بلخی است «و میمون» شاید باید «اومیمون [=یامیمون] خوانده شود.

۲. این را بغدادی «الفرق» ص ۷۲ آشکارا گفته است. تنها کتاب مسائل ... منسوب به ناشی (مسائل ص۶۹) می‌نویسد که خازمیه، نامی که او بر عجارده سیستان اطلاق می‌کند، پس از شکست نظامی ازارقیان از باقیماندگان آنها بودند. این شاید گونه‌ای بازتاب وابستگی عاطفی خارجیان سیستان به قطری رهبر ازرقی بوده باشد.

۳. اشعری «مقالات» ص ۹۵؛ شهرستانی، ص ۹۵. این که ابن عجرد بر سر مسأله مشروعیت فروش کنیز به غیر خارجی ابوبیهس را ترک کرده، چنانکه اشعری می‌نویسد به یکباره نامحتمل است. دلیلی در دست نیست که ابن عجرد با هیچیک از نظریه‌های ویژه ابوبیهس که فرقه‌شناسان آنها را ذکر کرده‌اند، موافقت کرده باشد. مجادله بر سر فروش کنیزکان گویا در عربستان رخ داده باشد. ابراهیم که پیشنهادش در باره فروش کنیزکی بحث‌انگیز شده بود از مردم مدینه بود (نشوان ص۱۷۵) معروف است که ابوبیهس از ستم حجاج به مدینه پناه برده بود.

بنا به نوشته بغدادی ابوبیهس در آغاز از پیروان ابوفدیک ناراضی نجدی در عربستان (الفرق ص۶۹) بود. حاکم پسر مروان بنیانگذار فرقه فرعی بیهسیه موسوم به اصحاب السؤال از مردم کوفه بود (اشعری ص ۱۱۲) در گفتاری عقیدتی منسوب به ابوبیهس فرض شده است. که امام در کوفه است (ملطی التنبیه والرّد ص ۱۳۷).

عجارده که مولفان کتابهای فرق از آنها یاد کرده‌اند در ناحیه‌های گوناگون خاور ایران مستقر بودند. هیچ مدرکی در دست نیست که در جاهایی دیگر مستقر بوده باشند. بنابراین ابن‌عجرد را باید بنیانگذار جنبش خارجی ایرانی دست کم در مفهوم جغرافیایی آن به حساب آورد.

نخستین انقسام در میان عجارده پیش از زندانی شدن ابن عجرد رخ داد، زندانی شدن او بر اثر مجادله‌ای مذهبی بود که در میان او و یکی از یارانش به نام ثعلبه پسر مشکان که گویا از موالی ایرانی بود درگرفت[1]. ابن عجرد معتقد بود که از کودکان خردسال نباید ولایت یا برائت توقع داشت تا زمانی که به بلوغ رسیده به اسلام فراخوانده شوند[2]، در حالی که ثعلبه که وضع دختر خودش هم مشمول مجادله می‌شد معتقد بود که وضع دینی کودکان نابالغ با پدران و مادرانشان یکسان است. بدینسان دخترش به نظر او مسلمانی درخور ولایت بود. در صورتیکه فرزندان مخالفان مذهبی درخور برائت بودند[3]. ابن عجرد و ثعالبیان در این زمان

---

۱. بغدادی نام پدرش رامشکان نوشته است (الفرق ص ۸۰) در گزارش های دیگر نام او عامر است. به ظاهر پدرش پس از مسلمان شدن از برای پنهان داشتن ناتازی تبار بودن خود بنا به رسم معمول زمان نام تازی بر خود نهاده است. بر همین اساس در تاریخ سیستان حمزة بن آذرک رهبر خارجیان پیوسته حمزه پسر عبدالله نامیده شده است.

۲. بیشتر مولفان کتابهای فرق می‌نویسند که ابن عجرد معتقد بوده است که همه کودکان تا هنگامیکه به سن بلوغ نرسیده و به اسلام فراخوانده نشده باشد در معرض برائت هستند به احتمال بسیار این گونه‌ای تحریف دشمنانه عقیده اوست. بعید می‌نماید که او می‌توانسته دستور دهد که پیروانش از کودکان خود دوری نمایند. ابوالقاسم بلخی از گروه گمنام جداگانه عجارده نام می‌برد که معتقد بوده‌اند فرزندان مومنان ونامؤمنان تا هنگامی که به سن بلوغ نرسیده و به اسلام درنیامده باشند در معرض ولایت یا عداوت (برائت) نیستند (نشوان ص ۱۲۷).

۳. اشعری (ص ۹۷ سطرهای ۷ ـ ۹) نخست به خطا عقیده عجارده را به ثعالبیان نسبت می‌دهد بدینسان که فرقه بازپسین ابوالقاسم بلخی راکه گروه بی‌نامی از عجارده‌اند و از عقیده ایشان در پانویس شماره ۲۵ بالا سخن رفت، با نخستین گروهش از ثعالبیان تلفیق می‌دهد. سپس (ص ۱۰۰ سطرهای ۱۴ ـ ۱۵)

←

یکدیگر را تکفیر کرده از هم جدا شدند. بنا به نوشته عبدالقاهر بغدادی ثعالبیان پیروان ثعلبه پیش از بروز مشاجره همچنان ابن عجرد را امام خود همی دانستند و از آن پس معتقد شدند که ثعلبه امام ایشان است[۱]. ثعالبیان و شاخه‌های آن در بخش های شمال خاوری ایران رواج گرفت و عجارده در جنوب به پیشوای خودشان وفادار ماندند.

ثعلبه می‌بایست چندگاهی پیش از برافتادن حکومت امویان مرده باشد. بنابه نوشته بغدادی هسته اصلی ثعالبیان پس از مرگ او کسی را به عنوان امام به رسمیت نشناختند[۲]. مرجع آنها در کارهای مذهبی مردی بود به نام ابوخالد زیاد پسر عبدالرحمن شیبانی که شاید مولی نیز بود[۳]. در سال ۷۴۶/۱۲۹ ـ ۷۴۷ ثعالبیان در آشوب انقلابی خراسان درگیر شدند. یکی از آنها که تازی مردی به نام شیبان پسر سلمه از بنوسدوس بود سر به شورش برداشت و به زودی لشکری نیرومند از خارجیان گرد کرد، گفته‌اند که سی هزار مرد در گرداگرد خود فراهم ساخت. بسیاری از پیروانش از خارجیان بصره بودند. او شهرهای سرخس، توس، وناحیه نیشابور (ابرشهر) زیر سلطه خود درآورد. هنگامی که وی به شورشی دیگری به نام ابن کرمانی پیوست. بسیاری از خارجیان او را متهم ساختند که جاه‌طلبی دنیاوی دارد و از اینرو وی راترک کردند. زیاد پسر عبدالرحمان رهبر ثعالبیان «در خانه‌اش ماند»[۴]. اوضاع آشفته و نابسامان سپس شیبان را ناگزیر ساخت که با ابومسلم خراسانی رهبر جنبش انقلابی عباسیان و نصر پسر سیّار حاکم اموی پیش از آنکه در شعبان سال

---

۱. الفرق ص ۸۰ ۲. همان ص ۸۰

۳. شهرستانی نامش را اینگونه ذکر کرده است (ص ۹۹). شاید این مرد همان رهبر خارجی عبدالرحمان پسر زیاد مولای قریش باشد که خلیفه پسر خیاط (تاریخ ص ۳۸۸) از او به عنوان مخالف شیبان پسر سلمه یاد می‌کند. نگ پایین پانوشت شماره ۳۰.

۴. خلیفه «تاریخ» ص ۳۸۸ «قعد عبدالرحمن بن زیاد مولی لقریش فی بیته و کان رأسافیهم» این یاد کرد او را در شمار رهبران محلی می‌آورد به رغم خارجیان بصره که پیشتر در گزارش خلیفه از آن ها سخن رفت.

۱۳۰/ آوریل ۷۴۸[1] در معرض حمله سپاهیان ابومسلم قرار گیرد و کشته شود، اتحادهایی نیم بند برقرار کند. حامیانش در میان ثعالبیان که به شیبانیه معروف بودند همچنان او را تکریم همی کرده می‌گفتند که پیش از مرگ از کارهای خلاف خود توبه کرده است. آنها که رهبرشان عطیه جوزجانی بود بیشتر در سرزمین‌های جوزجان نساء و ابیورد پراگنده‌وار می‌زیستند[2]. مخالفان آنها که زیادیه نام داشتند می‌گفتند که خطای او در جانبداری از ابومسلم به کشتار مسلمانان و گرفتن دارایی‌های ایشان انجامیده و در چنین اوضاع و احوالی بی‌قصاص و جبران خسارت خواسته ایشان و بخشودن وارثان کشته‌شدگان توبه پذیرفتنی نیست. بنابراین آنان از شیبان و یاورانش کناره گرفتند.

یادداشت هایی اندک که مولفان کتابهای فرق در باره فرقه‌های جداشده از ثعالبیان فراهم کرده‌اند نشان می‌دهد که آنها توانستند جامعه‌هایی مستقل را سازمان داده و در میان خودشان زکات و صدقه‌ها را تحصیل و توزیع کنند. فرقه اخنسیه که پیروان اخنس پسر قیس بودند. روح مبارزه‌جویی خارجی را تا اندازه‌ای زیاد تعدیل کردند و بدینسان ارتباط با دیگر مسلمانان را آسان کردند. اینان با هیچ مسلمانی یار یا از او جدا نمی‌شدند مگر اینکه ایمان یا بی‌ایمانی او رابه طور قطع دریابند. کشتار پنهانی مسلمانان یا دزدی دارایی آنها را تحریم کرده معتقد بودند که با هیچ مسلمانی پیش از آنکه به پذیرش کیش خارجی دعوت شود نباید جنگید مگر آنکه مخالفت با بنیادهای عقیده‌های خارجیان به ویژه معلوم باشد. به زنانشان نیز اجازه

۱. مشروح ترین گزارش از رابطه‌های شیبان با ابومسلم و نصر پسر سیار درکتاب اخبارالدولة العباسیة، به کوشش ع.الدوری و ع. المطلبی صص ۲۸۱ـ ۳۲۲ آمده است. نیز نگ طبری. دوم صص ۱۹۸۹ـ ۱۹۹۷ خلیفه صص ۳۸۸ـ ۳۹۰.

۲. بغدادی، الملل والنحل به کوشش ا. ن. نادر ص ۷۴ تورخان به گونه جوزجان خوانده می‌شود. در گزارش شهرستانی (ص۹۹) نام این شهرها به ظاهربه گونه مغلوط جرجان، نساء و ارمنستان (ارمنیه) آمده و رهبر ایشان هم عطیه جرجانی ذکر شده است. [البغدادی مولف چنین کتابی بوده که اخیراً به طبع رسیده است:دکتر فرهاد دفتری]

زناشویی با مرتکبان گناهان کبیره که به نظر خارجیان مشرک بودند، می‌دادند.

در باره نظریهٔ اخیر معبد پسر عبدالرحمان رهبر معبدیه به ویژه با اخنس مخالفت می‌ورزید. معبد این قانون ثعلبیان را که زکات گرفتن از بردگان را در صورت استغنا(اذاستغنیٰ) و زکات پرداختن به ایشان را در صورت نیازمندی آنها روا می‌دانست[۱] نیز نادرست می‌شمرد. این قانون به ظاهر از برای بردگان بیش از آنچه شریعت اسلام از برای آنها روا دانسته بود حق تملک مال قائل بود. بنا به یک گزارش معتقدان به این نظریه در میان ثعلبیان از این هم پا فراتر گذاشته گفتند مالک برده نمی‌تواند از او ارث ببرد[۲]. به ظاهر معبد در این باره به نظریه متداول نزدیک‌تر بود. اما او به سبب این اختلاف عقیده از ثعلبیان کناره نگرفت[۳]*.

ثعلبیان در آغاز از قانون عمومی شریعت اسلام که پرداخت تنها نیمی از عشر را از برای زمین هایی که به گونه‌ای مستقیم از جوی‌ها یا کاریزها آبیاری می‌شدند جایز می‌دانست. منحرف شدند. زیاد پسر عبدالرحمان ایشان را گفت که پرداخت تمامی عشر واجب است ولی جایز نیست. تبرا از آن کس که گوید تنها نیمی از عشر پرداختنی است. مردی به نام رشید توسی دلیل آورد که اگر پرداخت تنها نیم عشر شخص را به جدایی محکوم نمی‌کند، هر کس باید همچنان از نیم عشر بیشتر نپردازد[۴]. پیروانش که به رُشَیْدیه یا عشریه معروفند گویا در ناحیه توس می‌زیسته‌اند.

---

۱. [و ثعلبه جایز دانسته است که زکات از بندگان خویش بستانند گاهی که غنی باشند بندگان و زکات به ایشان بدهند گاهی که فقیر باشند. ملل و نحل شهرستانی به کوشش دکتر جلالی نایینی ص ۹۶. م]

۲. Khushaysh در الملطی ص ۱۳۶.

۳. شهرستانی ص ۹۸ به نظر می‌رسد که بر رویهم آگاهی‌هایی که در گزارش او از فرقه‌های ثعلبیان آمده است از گزارش های دیگر مولفان کتابهای فرق که آن قانون را بیشتر به معبد نسبت دادند، به حقیقت نزدیک تر است.

* [وگفت من از تو تبرا نمی‌کنم، ملل و نحل، به کوشش دکتر جلالی نائینی ص ۹۷. م.]

۴. رشید برآنست که چون تبری جایز باشد ما عمل کنیم به آنچه عمل کردند. ملل و نحل شهرستانی به کوشش دکتر جلالی نایینی. ص ۹۷. م.

بازپسین فرقه از ثعلبیان که مولفان کتابهای فرق از آن یاد کرده‌اند مُکرَمیه بودند که تنها بر پایه زمینه‌های کلامی صرف انحراف یافتند. پیشوای آنها مکرم پسر عبدالله عجلی[1] به پیروانش می‌آموخت که هر کس نماز نخواند یا هر گناه کبیره دیگری انجام دهد نه به سبب کار خود، بلکه به سبب جهلش از خدا، کافرست. اما این نادانی می‌تواند جهلی عمدی و سرکشی نسبت به حکم های الهی باشد. او می‌گفت هر کس که خدا را به درستی بشناسد و بداند که او از انگیزه‌های نهانی آدمی آگاه است، و از پاداش و پادافراه او آگاه باشد تنها با لاابالی بودن می‌تواند به آن دستورها بی‌اعتنایی کرده چنان گناهانی را مرتکب شود. این عقیده مفهومی بزرگ را از «معرفت الهی» به عنوان ایمان داشتن به او و هراسیدن از او (تقوی) بیان می‌کند همانند آموزش های حسن بصری که ایمان را با هراس سخت بسیار از خدا یکی می‌دانست، هراسی که به مؤمن اجازه نمی‌دهد از حکم های او سرپیچی کند. این با نظریه عمومی خارجیان و معتزلیان در تضاد بود، اینان معتقد بودند که ایمان دارای دو جنبه مشخص است یعنی داشتن شناخت عقلانی از خدا و کار کردن بر حسب دستورهای (احکام) او. مکرمیان نیز به موآفات معتقد بودند یعنی دوستی خدا (موآلات) و دشمنی (معادات) نسبت به مردم، به کارهایی که آنها در مدت عمر انجام می‌دهند بستگی ندارد بلکه به حالتی که در بازپسین دم زندگانی پیش از فراز آمدن مرگ به عنوان مومن یا کافر دارند وابسته است[2]. معتزلیان بیشتر با این عقیده به عنوان اینکه به جبر دلالت دارد مخالفت می‌نمودند، اما چندی بعد در میان سنیان به ویژه اشعریان و تا اندازه‌ای در میان شیعیان دوازده‌امامی رواج یافت[3].

---

۱. نگ شهرستانی ص ۹۹ در همه مأخذهای دیگر پیشوای فرقه را تنها ابومکرم نامیده‌اند.

۲. چه وثوق بر آنست که در حال موت به آن متصف باشد و از اعمال آنچه در آخر عمل و نهایت اجل بر آن باشد بر آن وثوق تواند بود، هر آینه در آخر عمل اگر به اعتقاد حق از مقتضیات ایمانی باقی باشد به موالات از حضرت کبریایی متخصص باشد و اگر از مسلک ایمان متجاوز باشند به معادات متخصص گردند. ملل و نحل شهرستانی جلالی نایینی ص ۹۸. م.

۳. نگ. E. Kohlberg «Muwāfāt Doctrines in Muslim Theology.

اندکی پس از به حکومت رسیدن خالد قسری در عراق و سرزمین خاور در سال ۷۲۴/۱۰۶ پیروان ابن عجرد در سیستان سخت دست به کار شدند[1]. زندانی شدن ابن عجرد به دستور خالد شاید با فرونشاندن این شورش ارتباط داشته است. در نابسامانی‌هایی که پیش از سرنگونی حکومت امویان وجود داشت به ظاهر خارجیان سیستان وجنوب ایران از وجود رهبری جاه‌طلب بی‌بهره بودند و تنها به مقیاس کم به جنگ و ستیز پرداختند. زمانی کوتاه برخی از ایشان از شیبان پسر عبدالعزیز یشکوری که رهبر خارجی صفری بود و لشکری اموی او را از شمال میان رودان به بیرون رانده بود، پشتیبانی نمودند. اینان زرنگ پایتخت سیستان را گرفته پیروزمندانه در برابر عبدالله پسر معاویه رهبر انقلابی دیگر که بیشتر شیعیان از او پشتیبانی می‌کردند پایداری نمودند، اما دیری نپایید که شیبان یشکوری از آنجا رفت و چندی بعد در عمان کشته شد[2].

زمانی که ابن عجرد هنوز در زندان زنده بود در میان پیروانش مجادله‌ای کلامی درگرفت. مردی به نام میمون پسر خالد نظریه آزادی اراده را که با قدریه و معتزله مرتبط بود پذیرا گشت، حال آن که مخالف او شعیب پسر محمد به نظریه جبر و تقدیر الهی معتقد بود. به ابن عجرد نامه نوشتند و از او خواستند که این مجادله را حل و فصل کند. در پاسخنامه‌اش گونه‌ای سازش پیشنهاد شده بود «ما می‌گوییم که هر چه خدا اراده کند رخ می‌دهد و هر چه اراده نکند رخ نمی‌دهد، ولی ما خدا را مسئول شر نمی‌دانیم» میمون و شعیب هر یک مدعی شدند که از او پشتیبانی شده و همچنان بر عقیده‌های مخالف یکدیگر پایدار ماندند[3].

مولفان کتابهای فرق می‌نویسند که در نتیجه این کشمکش دوفرقه میمونیه و شعیبیه پدید آمدند. چنین می‌نماید که این مخالفت آن چنان جدی نبوده است که در این مرحله چنین شکافی موثر را ایجاد کند. در آغاز دوره عباسیان عجاردیان را

۱. نگ باس ورث «سیستان» ص ۷۳.
۲. «باس ورث «سیستان» صص ۷۶. ۷۷.
۳. اشعری، صص ۹۴ـ۹۵.

همگان به نام خازمیه می‌خواندند، این نام را از خازم[1] پسر علی که در باره‌اش چیزی دانسته نیست، برگرفته بودند. کهن‌ترین مولف فرقه‌شناس ناشی به ظاهر عجاردیان را تنها به آن نام می‌شناسند[2]. عبدالقاهر بغدادی خازمیان را «بیشترین عجاردیان سیستان» می‌خواند[3]. شاید ملطی در گزارش خود همین مردم را گروه خارجی حروریه می‌خواند که نام همگانی خارجیان بوده است و ملطی در باره آنان گوید: «در ناحیه سیستان، هرات، و خراسانند، و چندان بسیارند که تنها خداوند به شماره ایشان داناست. اینان قومی دلاورند و اسبان بسیار دارند. زنانشان برنشسته بر اسبان باریک تن همچون مردان خود میجنگند[4]. از سوی دیگر ابوالقاسم بلخی می‌گوید که میمونیان و عجاردیان در خراسان و سیستان فراوانند[5]. این گفته‌های همانند بیانگر این است که در میان پیروان کهن ابن عجرد هیچگونه دودستگی سخت فرقه‌ای وجود نداشته است.

مولفان کتابهای فرق وصف‌های گوناگونی در باره عقیده‌ها و کردارهای الحادی خازمیان به دست داده‌اند که داوری در باره درستی یا نادرستی آنها کاری آسان نیست. گزارش کهن کتاب مسائل الامامه منسوب به ناشئ که با گزارش‌های بعدی سخت متفاوت است ارزشی ویژه دارد[6]. بنابه گفته او خازمیان زیارت مکه را در زمان تقیه ممنوع ساختند. تنها زمانی زیارت مکه واجب خواهد شد که آنها بتوانند تکلیف

---

۱. [در متن ملل و نحل حازمیه آمده است. م ت: حازمیه: اصحاب حازم بن علی بر قول شعیب اند در آنکه حضرت کبریایی خالق اعمال عباد است... ملل و نحل به کوشش جلالی نایینی ص ۹۶. م]

۲. «مسائل» ص ۶۹ همچنانکه یادآوری شد (بالا پانویس ۲۲) در این گزارش خازمیه به عنوان شاخه‌ای از ازرقیان دانسته شده‌اند. تنها آغاز گزارش منسوب به ناشئ از نجدات (ص ۷۰) باقی است. اما بعید است که او هیچیک از فرقه‌های دیگر عجاردیان را منشعب از آنها بداند.

۳. الفرق، ص ۷۳.

۴. ملطی ص ۴۲ در متن اصلی بازپسین جمله پیش از بقیه جمله‌ها آمده است.

۵. نشوان ص ۱۷۱ به ظاهر بلخی هرگز از شعیبیان نامی نمی‌برد.

۶. مسائل ص ۶۹ گزارش مستقل و کهن منسوب به ناشئ درباره خارجیان موید سایر دلیل هایی است که نشان می‌دهد کتاب بسی بیش از زمان ناشئ الاکبر Nāshi'al - Akbar تالیف شده بوده است.

مذهبی امر به معروف و نهی از منکر خود را انجام دهند، تقیه از میان برداشته شود و مکه «دارالاسلام» شود. در عین حال مردم ناچار به همکاری و راستی بوده از خدا بترسند و مدرک های روشن و هدایتی را که خداوند عرضه داشته پنهان نکنند. شاید انگیزه این کار گرایش به پرهیز از پدید آمدن برخورد با مسلمانان دیگر در هنگام حج بوده است.

خازمیان با پادافراه سنگسار کردن (زناکار) مخالف بودند، و تجدید فراش را با عمه یا خاله زن جایز می‌دانستند. نکتهٔ اخیر با گزارش بعدی متکلم سنی مذهب حسین کرابیسی (م ۸۶۲/۲۴۸) مغایرت دارد، کرابیسی می‌گوید که «عجاردیان و میمونیان» که آشکارا به معنی خازمیان در کتاب مسائل الامه است، بستن پیوند زناشویی با نوهٔ دختری خود و نوه‌های دختری برادر و خواهر را روا می‌شمردند[1]. این عقیده را عبدالقاهر بغدادی طرد کرده و آن را به کیش زرتشت نسبت داده است[2]. نظر به گزارش منسوب به ناشئ که انحراف آن کمتر است می‌توان پنداشت که گزارش کرابیسی تنها استنتاجی جدلی را از استدلال های مخالفان عرضه می‌دارد که در میان متکلمان رقیب رسمی متداول بوده است. بنا به نوشتهٔ ناشئ خازمیان عقیده‌های ناعادی خود را بر این پایه استوار می‌ساختند که تنها قانون های شرعی که قرآن مقرر کرده یا همه مسلمانان بر آنها اجماع دارند اجباری است. قرآن سوره چهارم آیه ۲۳ مسلمانان را از زناشویی با مادرزن یا نادختری منع کرده اما زناشویی با عمه زن را نهی

۱. اشعری ص ۹۵ همه مأخذهای دیگر که سرانجام به کرابیسی وابسته‌اند در منحصر ساختن این عقیده به ویژه به میمونیان به ظاهر دچار اشتباه شده‌اند.

۲. الفرق ص ۲۶۴ نظریه بغدادی را برخی از دانشمندان معاصر پذیرفته‌اند. به مثل نگ وات The Formative Period ص ۳۴ وات پیشنهاد می‌کند که سخنان میمون در باره اعتقادی که به اراده آزاد انسان داشته که «ما شر را به خدا نسبت نمی‌دهیم» ممکن است با ثنویت زرتشتی از نیک و بد ارتباط داشته باشند. اما تمایل نسبت ندادن شر به خدا را بر رویهم قدریان از جمله حسن بصری بیان داشته‌اند. دلیلی در دست نیست که در باره میمون آن را از کیش زرتشت مشتق بدانیم اما جمله «ما شر را به خدا نسبت نمی‌دهیم» را اشعری (ص۹۵) بیشتر به ابن عجرد نسبت داده است تا به ابن میمون.

نمی‌کند. با تعمیم دادن آن اصل به بخش های دیگر آن سوره از قرآن به آسانی می‌توان روا بودن زناشویی با نوه‌های دختری را استنتاج کرد[۱].

فرقه‌ای به تمامی بی‌اهمیت که شاید ساخته مولفان کتابهای فرق باشد به ظاهر فرقه‌ای است که بنا به نوشتهٔ ناشئ از خازمیان جدا شده است و ناشئی این فرقه را بدعیه (بدعتگزاران) نامیده است. اینان بر پایه سوره یازدهم آیه ۱۱۴ قرآن معتقد بودندکه تنها دو نماز واجب است یکی در روز و دیگری در شب نیز گفته‌اند که این فرقه ذبح شرعی ماهی زنده شکار شده را روا می‌دانسته‌اند[۲]. این اتهام که میمونیان سوره یوسف را جزو قرآن نمی‌دانسته‌اند به ندرت تایید شده است[۳]. شهرستانی گزارشی از مؤلفی ناشناس را در باره خازمیان آورده که آنان از داوری در باره رفتار علی(ع) خودداری نموده آشکارا از او تبری نمی‌کردند[۴].درستی این آگاهی‌ها را باید با احتیاط نگریست زیراکه هر نظری مثبت نسبت به علی با بنیادهای عقیده‌های خارجیان سازگاری نداشته است.

همچنین گزارش هایی در باره مجادله‌های کلامی در میان خازمیان وجود دارد. از جمله گویند معلومیه در میان ایشان بر این باورند که هر کس خدا را با همهٔ نام‌هایش نمی‌شناسد نسبت به او نادان است!، ولی مجهولیه معتقد بودند که همین قدر که خدا را با برخی از نام هایش بشناسند بس است. نام‌های توضیح‌دهنده

---

۱. همه گزارش ها حاکی از آنست که عقیده‌ای که کرابیسی به عجاردیان و میمونیان نسبت داده بر پایه آیه ۲۳ از سوره چهارم قرآن است.

۲. مسائل» صص ۶۹ـ ۷۰.

۳. اشعری (ص ۹۶) این را به گونه گزارشی ارائه می‌دهد که به تایید آن قادر نیست. بغدادی گزارش را به کرابیسی نسبت می‌دهد (الفرق ص ۲۶۵) به نظر می‌رسد که این به سبب اشتباهی است که در خواندن متن اشعری رخ داده و حُکِیَ لنا را حَکیٰ لنا خوانده‌اند. کرابیسی در گزارش پیشین اشعری موردبحث قرار گرفته بود. بنا به گفته شهرستانی (۹۶) بلخی و اشعری هر دو گزارش را نقل کرده‌اند اما در گزارش نشوان حمیری که بر پایه کتاب (الحور ص ۱۷۱) بلخی است نیامده است.

۴. شهرستانی ص ۹۷ [و برائت آن حضرت تصریح نمی‌کند. شهرستانی، به کوشش جلالی نایینی ص ۹۶.م.]

معلومیه و مجهولیه نشان می‌دهد که اینها دو مکتب فکری بوده‌اند که به دست مؤلفان کتابهای فرق به دو فرقه جداگانه تبدیل شده‌اند. معلومیان دو پایگاه به ظاهر متضاد دیگر نیز داشته‌اند. آنان هم مانند قدریان با این نظریه که کارهای بشر آفریدهٔ خداست مخالف بودند، و مانند معتقدان به قضا و قدر می‌گفتند که استطاعت به فعل همزمان با فعل است[1]، و هر چیز بنا به اراده خدا رخ می‌دهد. این عقیده شاید بر پایه پاسخ آشتی‌آمیز ابن عجرد به میمون و شعیب استوار بوده و نشان می‌دهد که بحث در باره اراده آزاد در برابر جبر و سرنوشت همچنان در میان خازمیان زنده ماند هر چند آنچنان که مؤلفان کتابهای فرق نوشته‌اند پدیدآور اختلاف‌های فرقه‌ای نبوده است.

اختلاف‌های واقعی بیشتر در اثر کشمکش‌هایی پدید می‌آمد که در باره رهبری درمی‌گرفت. نزدیک سال ۷۹۵/۱۷۹ در میان خارجیان کرمان و مکران رهبری به نام خلف پدید آمد بنا به نوشته تاریخ سیستان نزدیک پنجهزار تن خارجی از سیستان از برای پشتیبانی از او گرد آمدند اما حمزه پسر آذرک آنها را وادار کرد تا با خودش بیعت کنند[2]. این امر موجب انشعاب پایدار خارجیان کرمان و مکران که از آن پس به خلیفه معروف شدند، گشت. مولفان کتابهای فرق بیشتر بر این نکته تأکید دارند که آنها معتقد به جبر بوده و با فرقه میمونیان که به اراده آزاد آدمی معتقد بودند اختلاف داشته‌اند. اما روشن است که این اختلاف مایه دودستگی ایشان نبوده است. چندی بعد مسعود پسر قیس به جانشینی خلف به امامت رسید. حمزه به خلف تاخت و او در هنگام گریز در دره‌ای در رودخانه افتاد و خفه شد. پیروانش نسبت به مردن او شک داشتند و چشم به راه بودند که روزی بازگردد[3]. بنا به نوشته ابوالقاسم بلخی آنان معتقد بودند که تا صد و بیست سال از زادروز او نگذرد نباید که با امامی دیگر بیعت

---

۱. [و گفت استطاعت قبل از فعل است و فعل مخلوق عبد است. شهرستانی ملل و نحل، به کوشش جلالی نایینی، ص ۹۸.م]

۲. تاریخ سیستان ص ۱۵۶.

۳. الفرق ص ۷۸.

کنند[۱]. در همان حال آنها به ظاهر خود را در روزگار تقیه می‌پنداشتند و از کوشش‌های انقلابی دست بازداشته بودند[۲]. پس از این از خلیفه سخنی نیست.

حمزه[۳] پسر آذرک معروف ترین رهبر خارجیان در خاورزمین، از تبار دهقانی ایرانی از سرزمین سیستان بود. او پیرو خارجی‌یی شورشی به نام حضین‌اق گشت، حضین یکی ازموالی بود که در سال ۷۹۱/۱۷۵ ـ ۷۹۲ در سیستان پرچم شورش برافراشت و در سال ۷۹۳/۱۷۷ کشته شد[۴]. سپس اویک مامور مالیات را که هشدارهایش را در باره اینکه برابر قانون های شرع باید کار کرد نپذیرفت، بکشت و به ناچار سیستان را ترک کرد. چون به سیستان بازگشت خارجیان شورشی که از برای پشتیبانی ازخلف گرد آمده بودند با او بیعت کردند. درآغاز شاید نمی‌خواست که رهبری خلف را طردکند. این نظریه نخستین او به احتمال بسیار در این عقیده منسوب به او بازتاب داشت که تا هنگامی که خارجیان به هم نه‌پیوسته و دشمنان ایشان سرکوب نگشته‌اند در یک زمان بیش از یک امام مشروع می‌تواند وجود داشته باشد[۵].

چندی بعد حمزه با جماعت های خارجی ناحیه اختلاف پیدا کرد. بنا به نوشته بغدادی او به بیهسیان تاخت و بسیاری از ایشان را بکشت. این تنها یادکردست از آن شاخه خارجی در خاورزمین. گویا بیهسیان گروهی کوچک بوده‌اند که از عجاردیان

۱. نشوان ص ۱۷۱.

۲. الفرق ص ۷۵ بغدادی که حالت سکوت و تسلیم آنها را به سبب نبود امامی لایق در میانشان می‌داند بر خطاست. ب. اسکلادنک B.Skladanek بی‌آنکه مدرکی ارائه کند می‌گوید که جنبش خارجیان در کرمان و مکران آشکارا عنصرهای ایرانی رانپذیرفت (The Khārijites in Iran̄ یکم ص ۸۸) این به یکباره نامحتمل است.

۳. نگ ایرج افشار سیستانی، بزرگان سیستان» ص ۱۱۳.م

۴. نگ باس ورث Sistān ص ۹۲ همچنانکه باس ورث اشاره می‌کند سخن شهرستانی که حمزه را از پیروان حضین پسر رقاد می‌داند گویا بر پایه تخلیط نام حمزه با یک خارجی شورشی متقدم بوده است که در سال ۷۵۷/۱۴۰ ـ ۷۵۸ کشته شد.

۵. بلخی در نشوان ص ۱۷۱؛ شهرستانی ص ۹۶.

جدا شده بوده‌اند. در آن زمان حمزه لقب «امیرالمؤمنین» را اتخاذ کرد[1] و به این ترتیب ادعای همگانی بودن رهبری خود را اعلام کرد. سپس گروهی را از برای تاختن به خازمیان به سرزمین فلجرد (فرگرد) در باختر پوشنج (بوشنج) در کوهستان (=قهستان) گسیل داشت و این گروه همدینان خود را قتل عامی بزرگ کردند[2]. از تاخت و تاز حمزه به خلیفه در کرمان پیشتر سخن رفت. سپس بی‌درنگ به ثعلبیان در ولایت رستاق پشت (بشت) در جنوب باختری نیشابور تاخت و خونهای بسیار بر زمین ریخت[3].

مولفان کتابهای فرق می‌نویسند که حمزیان بیشتر با خازمیان در مسأله اراده آزاد آدمی در برابر جبر و سرنوشت به مخالفت برخاستند. خازمیان فلسفه جبری و تقدیری و عقیده موآفات را تایید کرده همانند مُکَرمیان می‌گفتند که دوستی و دشمنی از آن صفت های خاص ذات خداست بنابراین ابدی و تغییرناپذیرند.

حمزیان همانند میمونیان به آزادی اراده آدمی معتقد بودند اما به رغم عدالت خداوندی که بیشتر در عقیده میمونیان مستتر است گویند که آنان بر آن بودند که کودکان خردسال مشرکان یعنی مسلمانان مخالف آنها، با اینکه هیچ کار بد نکرده و درخور دوزخ نیستند باید به دوزخ روند. بنا به نوشته شهرستانی به ویژه خلفیان آنها را به سبب این تناقض سرزنش می‌کردند[4]. نظریه حمزیان در این مسأله اگر درست گزارش شده باشد[5]. بیشتر زیر نفوذ ملاحظه‌های مربوط به واقعیت های عملی رهبری جنگ بوده تا تأمل های نظری. شاید آنها کودکان دشمنانشان را همراه با پدران و مادرانشان می‌کشته‌اند.

گزارش های دیگر مولفان کتابهای فرق در باره حمزیان به ویژه به جنبه‌های

---

۱. الفرق ص ۷۷؛ ۲. الفرق ص ۷۸ بس ورث «سیستان» ص ۹۳.

۳. الفرق. ص ۷۹ بست به گونه بُشت خوانده می‌شود. در باره این سرزمین نگ یاقوت. معجم زیر همین ماده بُشت. و.ج.ل. لسترنج The Lands of The Eastern Caliphate ص ۳۵۴.

۴. شهرستانی ص ۹۷.

۵. مولفان کتابهای فرق متقدم، بلخی و اشعری از آن سخنی نمی‌گویند.

رهبری جنگ و رفتار آنها با دیگر مسلمانان پرداخته‌اند. حمزیان بر آن بودند که تنها با حکومت و پشتیبانانش و کسانی که از آموزش‌های مذهبی ایشان انتقاد می‌کنند باید جنگید[1]. این نظریه به حمزه و رهبران دیگر حمزیان فرصت می‌داد تا با نیروهای دیگر مخالف حکومت پیوندهایی برقرار کنند. پیروان حمزه در زمان صلح کشتن هر مسلمان و ربودن پنهانی دارایی‌ها را ناروا می‌دانستند[2]. بنا به نوشته ملطی در زمان جنگ هم آنها اجازه نمی‌دادند که از دشمن چیزی غنیمت گرفته شود مگر آنکه مالک آن کشته شده باشد[3]. شاید گفته بغدادی که حمزه گرفتن هر گونه غنیمت جنگی را ناروا می‌دانسته و دستور می‌داده تا دارایی دشمنان شکست خورده را بسوزانند، چارپایان سواری آنها را پی کرده، اسیرانشان را بکشند، گونه‌ای گزافگوئی کجروانه باشد[4].

پس از مرگ خلیفه هارون‌رشید در ۸۰۹/۱۹۳ که حمزه را از خطر حمله بزرگ عباسیان آسوده‌خاطر ساخت وی از سیستان به غور و هندوستان رفت در باره فعالیت‌های او در آن سرزمین ها چندان چیزی دانسته نیست، اما به ظاهر هدفش گسترش دادن اسلام خارجیان در سرزمین های نامسلمان بود. بنا به نوشتهٔ تاریخ سیستان او شهر گردیز در خاور غزنه را از نو بنیان نهاد. در کتاب حدودالعالم که

---

۱. اشعری ص ۹۴. بلخی (نشوان ص ۱۷۱) و شهرستانی (ص ۹۶) این عقیده را به میمونیان نسبت می‌دهند.

۲. اشعری ص ۹۴ به نقل از زرقان.

۳. ملطی صص ۴۲ ـ ۴۳ بنا به نوشته ملطی (۴۳) صلیدیه که آنها نیز به حمزیان تعلق داشتند با این عقیده مخالف بودند. ولی کشتن دشمنان و گرفتن دارایی ایشان رادر هر شرایطی جایز می‌دانستند. آنها بدکارترین خارجیان بودند و شماره‌ای بسیار از ایشان در سرزمین سیستان می‌زیستند. شاید صلیدیه با صلتیه پیروان عثمان پسر ابی‌صلت و صلت پسر ابی‌صلت یکی باشند که مولفان کتابهای فرق دیگر از آنها یاد کرده‌اند. گفته‌اند با کسانی که کیششان را می‌پذیرفته‌اند آمیزگاری می‌کردند اما از کودکان خردسالشان تا هنگامی که به سن بلوغ نرسیده و کیش آنها را نپذیرفته بودند دوری می جستند.

۴. بغدادی «الملل» ص ۷۱۱ [البغدادی مولف چنین کتابی (الملل والنحل) بوده که اخیراً به طبع رسیده است. دکتر فرهاد دفتری. م] الفرق ص ۷۷

نزدیک سال ۹۸۳/۳۷۲ نوشته شده هنوز مردم شهر پیرو کیش خارجی توصیف شده‌اند گویا سلسله‌ای از امیران خارجی تا سال ۹۷۴/۳۶۴ که این شهر به چنگ صفاریان افتاد بر گردیز فرمان می‌رانده‌اند[۱].

دعوت پیروان حمزه در بیرون از قلمروهای جهان اسلام در گزارش شهرستانی در باره شاخه‌ای از حمزیان به نام اطرافیه بیان شده است. اینان می‌گفتند که مردم سرزمین های اطراف (اصحاب الاطراف) از انجام دادن تکلیف های مذهبی‌یی که نمی‌دانند معاف هستند[۲]. بی‌گمان مقصودشان این بود که بی‌تحمیل فوری همه واجبات آداب پیچیده شرع مقدس، نامسلمانان را به پذیرش اسلام راغب سازند. در این زمینه آنهاپایگاه مرجئیان را پذیرفتند. اما همانند معتزلیان تاییدمی‌کردند که واجبات عقلی‌یی هست[۳]، تایید اعتراف به یگانگی خدا و مأموریت محمّد و دیگر پیامبران، که مردم سرزمین های اطراف می‌بایست انجام دهند. رهبر اطرافیه مردی بود از اهالی سیستان به نام غالب پسر شاذل و مردی به نام عبدالله[۴] سدیوَری[۵] (؟) با آنها مخالف بود.

---

۱. نگ A.D.H.Bivar مقاله «گردیز» در دانشنامه اسلام چاپ دوم باس ورث در Notes on The Pre-Ghaznawid History of Eastern Afghanistan صص ۲۲ ـ ۲۴: سیستان ص ۱۰۴ از احتمال جنب و جوش خارجیان در دشت تاچی Tochi واقع در دره وزیرستان در سده سوم / نهم سخن می‌گوید.

۲. اطرافیه اصحاب فرقه‌ای هستند که بر مذهب حمزه‌اند در قول به قدر، الا آنکه ایشان اصحاب اطراف را در ترک آنچه از شریعت نمی‌دانند معذور می‌دارند. ملل و نحل شهرستانی به کوشش دکتر جلالی نایینی ص ۹۶. م.

۳. و گویند به عقل چیزی چند واجب است. همان ص ؟. م.

۴. در متن ملل و نحل چاپ جلالی نایینی «عبدالله شرپوری» آمده است.م.

۵. شهرستانی صص ۹۶ ـ ۹۷ در آنجا لقب او سرنوری آمده، قرائت سدیوری در چاپی که از کتاب شهرستانی به همت عبداللطیف محمدالعیر قاهره ۱۹۷۷ ص ۱۳۳ انجام گرفته آمده است. سدیور شهری بوده در سرزمین مرو (سمعانی، انساب زیر السدیوری، یاقوت همین ماده سدیور) شهرستانی

←

حمزه تا زمان مرگش که در سال ۸۲۸/۲۱۳ رخ داد بیش از سه دهه پیشوای خارجیان سیستان بود. زندگی و لشکرکشی‌هایش تأثیری شگرف بر ذهن مردمان خاور ایران بر جای گذاشت، این تأثیر در ستایشی که از وی در تاریخ سیستان انجام گرفته نمودار شده است. نویسنده به داستان لشکرکشی‌های حمزه (قصهٔ مغازی حمزه) اشاره می‌کند که گویای لشکرکشی‌های حماسه‌ای او به هند، سیلان، چین، ترکستان و آناطولی است. این داستان تاریخ سیستان بر داستان معروف امیرحمزه پسر عبدالمطلب عموی پیامبر که در زبانهای فارسی، تازی و ترکی رواجی به سزا دارد تأثیر گذاشته است[1].

پس از مرگ حمزه پیروانش ابواسحاق ابراهیم پسر عمیر دانشمند مردی از مردمان گاشن (جاشن) سیستان را امیرالمؤمنین، خواندند و با او بیعت کردند. او که پیروان را از تاراج دارایی‌های مخالفان سنی‌مذهب برحذر می‌داشت وبه نظر ایشان خوبی به افراط آشتی‌جویانه داشت به ناچار گریخت و در جایی پنهان گشت. پس از آن خارجیان در ۸۳۰/۲۱۵ ابوعوف پسر عبدالرحمان پسر بزیع راکه ازشهر کرنک در شمال زرنگ آمده بود به پیشوایی برگزیدند[2]. او در خاور با حکومت و با مشرکان پیوسته در جنگ بود. تاریخ مرگش دانسته نیست عمار پسر یاسر خارجی به جای او نشست، و در سال ۸۵۳/۲۳۸ در ناحیه کیش در سیستان سر به شورش برداشت و گویا مدعی داشتن لقب «امیرالمؤمنین» نیز بوده است[3]. در این زمان سرنوشت خارجیان سیستان با پیدایش یعقوب پسر لیث صفار دگرگون گشت. عمار در جنگ با یعقوب پسر لیث در سال ۸۶۵/۲۵۱ شکست خورد و کشته شد. نزدیک سال

← زمان تخمینی ظهور اطرافیه را با توضیح بیشتر که رهبری محمدیه راکه به اطرافیه تعلّق داشتند یکی از پیروان پیشین حضین اوقی محمدبن رزق(؟) به عهده داشت معین کرده است.

۱. نگ بـه مـقدمه بـهار بـر تـاریخ سـیستان ص لام جـیم. نـیز، سـبک‌شناسی ج ۱ صـص ۲۸۳ ـ ۲۸۵ .G. Meredith Owens مقاله «حمزه بن عبدالمطلب» در دانشنامه اسلام چاپ دوم.

۲. ابن رسته، الاعلاق النفیسه. ص ۱۷۴؛باس ورث «سیستان» ص ۱۰۴ پانوشت ۵.

۳. نگ «تاریخ سیستان» ص ۲۰۳ که می‌نویسد یعقوب بن لیث به او علیه این ادعا هشدار داد.

۸۷۲/۲۵۸ خارجیان به فرماندهی عبدالرحیم یا عبدالرحمان نامی که عنوان «امیرالمؤمنین» و لقب خلافتی المتوکل علی‌الله را پذیرفته بود در ولایت کروخ در خاور سرزمین هرات سر به شورش برداشتند اینان سرزمین های پیرامون هرات و اسفزار را فروگرفتند. یعقوب به ایشان تاخت و عبدالرحیم را فرمانبردار ساخت و از سوی خود فرمانروایی اسفزار داد. در همان سال خارجیان عبدالرحیم را کشتند و به جای وی با مردی به نام ابراهیم پسر اخضر بیعت کردند. دیری نپایید که اخضر نیز منقاد یعقوب گشت و به دستور او به فرماندهی سپاه خارجی (جیش الشرات) برگماشته شد[۱]. پیشتر بسیاری از خارجیان به خیل سپاهیان یعقوب پیوسته بودند[۲]. دیگر خارجیان که پایداری نمودند از جمله گروهی که در شهر بم در خاور کرمان بودند، از میان برده شدند[۳].

قدرت نظامی خارجیان در خاور ایران به یکبارگی درهم شکسته شد. اما از جماعت های خارجی هنوز تا سده چهارم / دهم گفتگوها هست. در بم کرمان یکی از سه مسجد جامع شهر در دست آنها بود که از بیت المال یا خزانه خود در همان مسجد نگهداری می‌کردند. خارجیان شهر اندک ولی توانگر بودند و گویا به کار بازرگانی می‌پرداختند[۴]. مسعودی که مکران را سرزمین خارجیان (ارض الخوارج) توصیف می‌کند[۵]. در ناحیه پیرامون زرنگ در سیستان شهرهای گوین (جوین)، کرکویه، زنبوق، کرنک (کررون) به کیش خارجی سخت پای‌بند بودند اما در فره نیمی از مردمان خارجی و نیمی دیگر سنی بودند[۶]. بنا به نوشته یاقوت خارجیان

---

۱. تاریخ سیستان صص ۲۰۷، ۲۱۷، ۲۱۸.

۲. باس ورث The armies of the Saffarids صص ۵۴۱، ۵۴۴ ـ ۵۴۹.

۳. تاریخ سیستان ص ۲۱۳.

۴. استخری «المسالک» صص ۱۶۷، ۱۶۸، ابن حوقل صورةالارض ص ۳۱۲، مقدسی ص ۴۶۹.

۵. مسعودی «مروج الذهب» فقره ۲۵۱ نیز فقره‌های ۱۹۹۴ ـ ۲۱۹۰.

۶. مقدسی ص ۳۰۵ از شهری خارجی‌نشین دیگر نام برد که قرائت آن مشخص نیست، یاقوت ج سوم، ص ۴۲، چهارم. ص ۲۶۹.

کرکویه نماز می‌گزاردند روزه می‌گرفتند و بسیاری از عبادت ها را انجام می‌دادند و فقیهان و عالمان ویژه خود را داشتند[۱]. در سرزمین های شمالی‌تر به سوی هرات، اسفزار (اسپوزار) که مشتمل بر چهار شهر بود، تا اندازه‌ای سکونتگاه خارجیان بود[۲]. در سرزمین هرات خارجیانی بسیار در شهرهای کروخ و استرابیان می‌زیستند[۳]. در سرزمین های خاوری‌تر به جز گردیز شهر البان[۴] که در راه غزنه تا کابل دو روز راه است انبوهی از خارجیان سکونت کرده بودند. مردم این شهر معتقد بودند که از تبار ازارقیان‌اند که مهلب آنها را دنبال کرده بود، اما اینک فرمانبردار حکومت بودند. درمیان اینان بازرگانان، مردمان توانگر، دانشمندان و ادیبانی یافت می‌شدند گویا با امیران هند و سند داد و ستد و بازرگانی داشتند و هر یک از سران آنان دو نام یکی تازی و دو دیگر هندی داشته[۵]. در این زمان خارجیان سیستان را بازرگانان دیگر جای‌ها معتمدترین طرف های خود می‌دانستند[۶]. بقیه به بافندگی سرگرم بودند[۷]. در طول سده پنجم / یازدهم گویا به کیش تسنن گرویدند.

کیش خارجی در آذربایجان چنانکه مسعودی ازآن در سده چهارم / دهم سخن می‌گوید[۸] تافته جدابافته‌ای بوده است. این کیش از شمال میان رودان (الجزیره) و سرزمین موصل به آذربادگان راه یافت. موصل از زمان دومین جنگ داخلی پایگاه استوار خارجیان در میان قبیله تازی شیبان بکری به شمار می‌رفت.

۱. یاقوت سوم ص ۴۲.

۲. حدودالعالم ص ۱۰۴ (اصطخری ص ۲۶۷، به ویژه از کوهپایه کاشکان با روستاهایی آبادان که سکونتگاه خارجیان بوده است نام می‌برد در حالی که شهرهای سرزمین اسفزاز سنی‌نشین بوده‌اند.

۳. الاصطخری (= استخری. م) ص ۲۶۶؛ ابن حوقل ص ۴۳۹؛ مقدسی ص ۳۲۳.

4 . Alabān , م.

۵. یاقوت، یکم ص ۴۳۸ از ابوالفتح نصر اسکندری (مرده ۱۱۶۵/۵۶۰) نام می‌برد. اگر این مرد نویسنده گزارش است گویا این بازپسین باری است که از خارجیان خاور سخن می‌رود، اما دور نیست که نصر از مأخذی کهن تر نقل کرده باشد.

۶. یاقوت، سوم، ص ۴۲ به نقل از استخری.

۷. یاقوت، چهارم ص ۲۶۹.

۸. مسعودی، مروج، فقره‌های ۱۹۹۴، ۲۱۹۰.

شبیب شیبانی شورشی خارجی زمانی کوتاه در سال ۷۶/۶۹۵ـ ۶۹۶ به آذربایجان رفت[1]. در پایان خلافت اموی ضحاک پسر قیس شیبانی خارجی که در برابر مروان دوم سر به شورش برداشته بود از سوی مردم آذربایجان پشتیبانی شد. یکی از مردان او در دربند به نام مسافر قصّاب سر به شورش برداشت و خارجیان (شُرات) در اردبیل با جروان، ورثان و بیلقان به او پیوستند. پس از شکست و مرگ ضحاک در سال ۱۲۸/۷۴۶ مسافر هنوز پا بر جا بود و تنها در زمان خلیفه عباسی سفّاح سرنگون و کشته شد[2]. شورش هارون وازقی (۲۶۷ـ ۲۸۳/ ۸۸۰ـ ۸۹۶) خارجی در شمال میان رودان نیز چندی بعد در آذربایجان بازتاب یافت.

پس از مرگ هارون یکی از یاران کرد او به نام ابراهیم پسر شاذلویه به آنجا پناه برد و با دختر یکی از سران کرد محل پیمان زناشویی بست. پسر آنها دیسم بن ابراهیم که همانند پدر خارجی بود در سپاه یوسف پسر ابی‌ساج پایگاه بلند یافت[3]. دیسم پس از برافتادن خاندان ساج از برای به دست گرفتن زمام امور آذربایجان به نبرد پرداخت و تا سال ۳۲۶/۹۳۸ در آن سرزمین بیشتر به یاری سپاهیان کرد استیلا یافته بود. چندی بعد چندگاهی ارمنستان را فروگرفت، مرزوبان[4] پسر محمد از خاندان مسافریان با فرمانروایی او به مخالفت برخاست و در سال ۳۴۴/۹۵۵ـ ۹۵۶ دیسم را شکست سخت داده او را دستگیر، کور و زندانی ساخت. دیسم پس از مرگ مرزوبان که در سال ۳۴۶/۹۵۷ رخ داد کشته شد[5].

خارجیان شمال سرزمین میان رودان از صفریان بودند. و دیسم و پیروان کرد او نیز بی‌گمان به آن شاخه خارجی وابسته بوده‌اند. صفریان و اباضیان دو جنبش

---

۱. طبری، دوم، صص ۸۹۶، ۹۱۶. ۲. بلاذری، فتوح البلدان، ص ۲۰۹.

۳. ابن اثیر، هشتم، ص ۳۸۵؛ و. مینورسکی معتقد است که پدر دیسم تازی و تنها مادرش کرد بود (Studies in Caucasian History صص ۱۱۳ـ ۱۱۴ دانشنامه اسلام، چاپ دوم مقاله «کرد، بخش سوم ب» به نظر نمی‌رسد که این نکته از گزارش ابن اثیر دریافت شود.

4. Marzuban ,م.

۵. نگ Cambridge History of Iran ج ۴، صص ۲۳۲ـ ۲۳۵.

بودند که از قعده بصره یعنی خارجیانی که از کشیده شدن بـه لشکـر شـورشی نـافع پسر ازرق و نجدة پسر عامر در زمان فتنه داخلی روم خودداری‌کـردند، سـرچشـمه گرفته بودند. اما صفریان نظریه‌ای به نسبت مبارزه‌طلبانه را حفظ کرد. و در بنیادهای عقیده‌های خود به نجدات نزدیک بودند. صفریان نـیز هـمانند ازارقـیان و نـجدات همه مسلمان غیرخارجی و گناهکاران کبیره را کافر و مشرک خوانده و قلمرو آنها را «دار کفر و شرک» می‌دانستند[۱].

بنا به گفته شهرستانی زیاد پسر اصفر بنیانگذار معروف فرقه صفریان می‌گفت شرک بر دو گونه است یکی فرمانبرداری از شیطان و دو دیگر پرستش بتان و نیز کفر را بر دو گونه می‌دانست یکی ناسپاسی نسبت به خدا (کفر نعمت) و دو دیگر انکـار خدا[۲]. بنابراین مسلمانان متخلّف به سبب ناسپاسی کافر و به سبب پیروی از شیطان مشرک بودند. صفریان نیز مانند نجدات با کشتن زنان و کـودکان دشـمنان مسـلمان خود مخالف بودند و اگر چه دشمنان مسلمان در نظر ایشان مشرک بـودند کـودکان آنها را مشرک نمی‌دانستند. صفریان میان زمانهای تقیه یعنی پـنهان کـردن عـقیده در حرف، ولی نه در عمل، و زمانهای شورش آشکار (عـلانیه) تـمایز قـایل بـودند. در جامعه آنها کسانی که از جنگیدن تن می‌زدند کافر قلمداد نـمی‌شدند[۳]. فـرقه‌شناسان از ویژگی‌های عقیدتی دیسم و پیروانش سخنی نگفته‌انـد. بـنا بـه نـوشته مسـعودی بسیاری از کردان آذربایجان از جمله شاذلویه خارجی بودند و تنها به نام «الشـرات» خوانده می‌شدند[۴]. اما روشن نیست که آیا گرایش ایشان بـه کـیش خـارجـی تـنها از

۱. اشعری، صص ۱۱۸، ۴۶۳.

۲. شهرستانی ص ۱۰۲، زیاد افزود که همچنین دوگونه برائت هست، برائت از کسانی که مرتکب گـناهانی می‌شوند که مشمول مجازات قرآنی (حدود) بـر طـبق روش هـای مـتداول (سـنت) بـوده. و بـرائت از کسانی که منکر خداهستند که فریضه است. [و گفت شرک دو شرکست: شرکی که طاعت شیطانست و شرکی که عبادت او ثانست و کفر دو کفرست: کفری که کفران نعمت است و کفری که انکـار ربـوبیّت است. شهرستانی ملل و نحل به کوشش جلالی نایینی. م]

۳. نگ به ویژه شهرستانی ص ۱۰۲.

۴. مروج فقره‌های ۱۱۱۸، ۱۹۹۴ به جز شرات مسعودی از کردان هذبانی آذربایجان سخن می‌گوید.

همین تاریخ بوده و یا چیزی بیشتر از گامی گذرا بوده است[۱].

اباضیان در کیش خارجی شیوه‌ای میانه‌رو داشتند. آنها مسلمانان غیراباضی همچنین گناهکاران جامعه خودشان را مشرک نمی‌دانستند بلکه تنها آنها را کسانی می‌دانستند که کفران نعمت کرده‌اند. و بدینسان زناشویی با آنها، ارث بردن از آنها، و گواهی شرعی آنها بر ضد اباضیان را هم معتبر می‌دانستند. کشتن یا اسیر ساختن آنها در زمان صلح قدغن بود. در هنگام جنگ تنها پس از فراخواندن آنها به دین راستین ریختن خونشان روا بوده، و تنها می‌توانستند که اسبان و جنگ افزارهای ایشان را به غنیمت بگیرند. به رغم وضع اجتماعی ایشان به عنوان کافران ایشان را «موحدون» یا معترفان به یگانگی (وحدانیت) خدا می‌شناختند. بنابراین قلمرو جهان اسلام را بر رویهم دار توحید می‌دانستند، به جز اردوی حکومت غیرشرعی (سلطان) که داربغی نامیده می‌شد[۲]. این نظریه‌ها آشکارا از آن روی مطرح شده بودند که پیوندهای اباضیان را با دیگر مسلمانان آسان تر ساخته و اجازه دهد که اباضیان بخشی از جامعه مسلمانان قلمداد شوند. هر چند اباضیان به هیچ روی هواخواه تسلیم و سکوت نبودند بر رویهم از دیگر خارجیان میلی کمتر از برای دست بردن به جنگ افزار داشتند. آنان بیشتر به فراگرفتن دانش های مذهبی سرگرم بودند و نقشی بزرگ در تدوین عقیده‌های فقهی و کلامی در اسلام داشتند.

شورش های بزرگ اباضی در پایان دوران امویان و پس از آن در مغرب و در عربستان رخ داد. کیش خارجی اباضی در میان بربران مغرب و در عمان بزرگترین شماره از پیروان را به دست آورد که تا امروز ادامه یافته است. در باره شورش های اباضیان در ایران هیچ زمانی سخنی نوشته نشده است. مدرک‌هایی در دست است

---

۱. می‌توان یادآور شد که مساور پسر عبدالحمید خارجی که در سرزمین موصل در سال ۸۶۶/۲۵۲ سر به شورش برداشت بسیاری از کردان پشتیبانش بودند (ابن اثیر دوازدهم ص ۱۷۵).

۲. نشوان، ص ۱۷۳، بغدادی، الفرق، ص ۸۵؛ شهرستانی، ص ۱۰۰، اشعری ص ۱۰۴، ۱، ۱۴ دارکفر ممکن است تحریفی از داربغی باشد.

که ایرانیان سهمی بزرگ در کیش اباضی نخستین داشته‌اند، و در پایان دوره امویان و آغاز دوران عباسیان گروه‌های مهم اباضی در سرزمین های ایران می‌زیسته‌اند.

ابوعبیده مسلم پسر ابی‌کریمه مولای تمیم که از سال ۷۱۴/۹۵ تا هنگام مرگ در دوران خلافت منصور رهبر بزرگ اباضیان بود ایرانی بود. نام اصلی‌اش به شکل های گونه‌گون کودین، کوزین یاکرزین آمده است. او شاگرد جابر پسر زید ازدی دانشمند مُتقدّم اباضی و پیشوای آن جماعت در بصره بود. به سبب دست داشتن اباضیان در شورش عبدالرحمان پسر اشعث در سال ۸۱ـ۸۲/۷۰۱ـ۷۰۲. ابوعبیده به فرمان حجّاج زندانی شد. چون یزید پسر مهلب او را از زندان آزاد ساخت جماعت اباضیان بصره او را به جانشینی جابر به رهبری برگزیدند. او کسانی را به عنون حملة‌العلم، (حاملان علم) به بخش‌های دوردست جهان اسلام گسیل داشت که عقیده‌های اورا ترویج می‌کردند[1].

در میان کسانی که ابوعبیده به مغرب فرستاد یک ایرانی به نام عبدالرحمان پسر رستم (مرده ۷۸۴/۱۶۸) بود که سلسله رستمی را در تاهرت در الجزیره بنیان نهاد. عبدالرحمان در عراق به جهان آمده، اما در قیروان بزرگ شده بود، زیرا مادرش پس از مرگ پدر او دوباره زناشویی کرده و او را با خود به آنجا برده بود. پس از گرویدن به کیش اباضی از برای کسب دانش از درسگاه ابوعبیده به بصره رفت وچندی بعد نزدیک سال ۷۵۷/۱۴۰ ابوعبیده او را با چهار تن دیگر از حملة‌العلم به مغرب بازپس فرستاد. هنگامی که بربران اباضی به فرماندهی ابوخطاب امام خود قیروان را در سال ۷۵۸/۱۴۱ گرفتند عبدالرحمان والی آنجا شد. پس از آنکه عباسیان ابوخطاب را در سال ۷۶۱/۱۴۴ واژگون کرده کشتند عبدالرحمان گریخت و خود را در تاهرت مستقر کرد. کوشش هایی که از برای برپایی دوباره امامت اباضی در تریپولیتانیا[2] انجام می‌گرفت به شکست انجامید و عبدالرحمان در سال

۱. نگ T. Lewicki مقاله «اباضیه» در دانشنامه اسلام چاپ دوم.

2 . Tripolitania , م.

۷۷۷/۱۶۰ یا ۷۷۹/۱۶۲ در تاهرت به امامت برگزیده شد. سلسله‌ای که به دست او بنیان گرفت تا سال ۹۰۹/۲۹۶ دوام یافت[۱].

شورش خلیفه اباضی عبدالله پسر یحیی طالب الحق در عربستان در حوالی پایان دوران سلطه امویان از پشتیبانی پرشور یک تن ایرانی نحوی، قاری قرآن و شاعر به نام عبدالعزیز بشکست[۲] در مدینه برخوردار شد. بشکست که عقیده‌های خارجی خود را پنهان کرده بود در مدینه صرف و نحو تازی درس می‌داد. هنگامی که ابوحمزه ازدی مدینه را به نام خلیفه اباضی در سال ۷۴۷/۱۳۰ گرفت، وی با شور تمام از او پشتیبانی نمود. پس از شکست ابوحمزه در جنگ با لشکریان اموی او به دست مردم مدینه کشته شد[۳].

ابوعبیده همچنین حَملةالعلم را به خراسان فرستاد. گویند نخستین داعی اباضی در آنجا هلال پسر عطیّه خراسانی بوده است[۴]. در زمان جانشینی ابوعبیده، یعنی ربیع پسر حبیب، نزدیک نیمه سده دوم / هشتم، هاشم پسر عبدالله از خراسان به بصره آمد و پس از بازگشت به خراسان عقیده‌های ربیع را از برای اباضیان خراسان به ارمغان آورد. او را دانشمندی در فقه و مفتی پرهیزگارترین مردم خوانده‌اند[۵]. فقیهان دیگر اباضی که در آن روزگار در خراسان به کار تدریس سرگرم بودند عبارتند از حاتم پسر منصور و ابوسعید عبدالله پسر عبدالعزیز[۶]. این هر دو

---

۱. رستمیان مدعی بودند که از تبار پادشاهان ایرانند نگ J.C.Wilkinson «The Early Development of the Ibādi movement in Basra» ص ۱۳۰ و پانوشت ۱۶.

2 . Bishkast , م.

۳. ابوالفرج اصفهانی، اغانی، یکم، ص ۱۱۴؛ بیستم صص ۱۰۸ ـ ۱۱۰ ابن قفطی انباه الرواة، دوم ص ۱۸۳؛ ولهازن Oppositionsparteien صص ۵۴ـ۵۵.

۴. Lewicki «اباضیه»

۵. ابوغانم خراسانی «المدونه» دوم، ص ۲۷۶، ابن سلاّم اباضی بدءالاسلام به کوشش W.Schwartz و شیخ سالم پسر یعقوب ص ۱۱۵.

۶. نگ ابوغانم «المدونه» یکم ص ۲۰۵ «قال حاتم بن منصور و غیره من فقها خراسان» دوم ص ۲۳۱ از

←

دانشمند تا اندازه‌ای از عقیده‌های ربیع منحرف گشته و در شمار چهار فقیهی درآمدند که آموزش‌های آنها همچون سندی موثق مورد قبول نکّار[1] بود، یعنی فرقه‌ای اباضی که در آغاز فرمانروایی امام رستمی عبدالوهاب پسر عبدالرحمان ۱۶۸ ـ ۲۰۸ / ۷۸۵ ـ ۸۲۳) در مغرب پدید آمده بودند[2]. نظریه‌های ایشان را بارها ابوغانم بشر پسر غانم خراسانی در کتاب المدوّنه خود که یکی از مهمترین کتابهای متقدم فقه اباضی است، نقل کرده است. ابوغانم نیز که در خراسان می‌زیسته در زمان فرمانروایی امام عبدالوهاب به تاهرت رفت و نسخه‌ای از کتاب خود را درآنجا به کتابخانه اباضیان داد. او شاید در نزدیک سال ۸۴۵/۲۳۰ مرده باشد[3]. زندگینامه‌ای از بشر پسر غانم را مردی به نام ابویزید خراسانی که گویا یکی از شاگردانش در خراسان بوده تصحیح کرده است[4]. ابوعیسی ابراهیم پسر اسماعیل خراسانی در زمان فرمانروایی افلح پسر عبدالوهاب رستمی (۲۰۸ ـ ۲۵۸ ؟ / ۸۲۳ ـ ۸۷۲ ؟) یا اندکی پس از آن رساله‌ای خطاب به جماعت امامی مغرب فرستاد. در این رساله که بخشی از متن آن محفوظ مانده او به نام مردم خراسان در کشمکشی که با یک اباضی انشعاب طلب درگرفته بود از امامان رستمی جانبداری کرده است[5].

این جزییات نشان می‌دهد که شماره‌ای درخور توجه از جماعت اباضی در سده دوم / هشتم و آغاز سده سوم / نهم در خراسان بوده‌اند. اما در باره محل دقیق سکونتگاه ایشان، ترکیب نژادی آن جماعت و سرانجام آنها خبری در دست نیست.

← حاتم پسر منصور نقل کرده‌اند که گفته لانزال بخیرین مادامَ فینا ابوسعید (عبدالله بن عبدالعزیز) فلانأت عنّاداره ولاوحشنا اللّه بفَقده. بنابراین ابوسعید هم در خراسان می‌زیسته است.

1 . Nukkar , م.

۲. شمّاخی «السیر» ص ۲۸۰.

۳. نگ T.Lewicki مقاله «ابوغانم خراسانی» در دانشنامه اسلام چاپ دوم J. Van Ess «untersuchungen zu eingen Ibāditischen Handschriften صص ۳۸ ـ ۴۲.

۴. Van Ess «Untersuchungen» ص ۳۵ پانویس ۲۶.

۵. نگ ابن سلاّم صص ۱۳۵ ـ ۱۴۱.

همچنین بدیهی است که جماعت اباضی برخلاف عجاردیان پیوسته به کانون های بیرون ایران، در وهله نخست به بصره سپس به مغرب گرایش داشته است. همچنین ازیک دانشمند اباضی خوارزم به نام ابویزید خوارزمی که همروزگار عبدالرحمان رستم بوده است سخن رفته است[۱].

مولفان کتابهای فرق و ملل و نحل آگاهی‌هایی در باره فرقه‌ای اباضی منحرف به نام یزیدیه فراهم کرده‌اند که بنیانگذار آن بسرن[۲] یزید پسر انیسه بوده که در گور (جور) فیروزآباد بعدی، در فارس کوشا بوده است[۳]. یزید می‌گفت که خداوند در آینده رسولی از میان ناتازیان (عجم) خواهد فرستاد و به او کتابی مقدس را که در آسمان نوشته شده وحی خواهد کرد و مجموع این کتاب برخلاف قرآن یکباره نازل خواهد شد. آن کتاب قانون شرع محمّد را منسوخ کرده شریعتی نوبنیان خواهد گذاشت. دین این فرستاده همان کیش صابیان خواهد بود که در قرآن از آنها یاد شده و باصابیانی که در این روزگار معروفند تفاوت دارد. فزون بر آن یزید می‌گفت همه مردم صاحب کتاب (اهل الکتاب) که به پیامبری محمد خستو هستند مومنان راستین‌اند اگر به دین اسلام هم در نیامده و دمساز با شرع آن کار نکرده و به همراهی با آنها (تولی) خستو نشوند.

اکثریتی انبوه از اباضیان از یزید پسر انیسه کناره گرفتند زیرا که به ظاهر عقیده‌هایش را سخت الحادی می‌دانستند[۴]. شاید یزید همچنانکه ج.وان.اس[5] نوشته[۶] سخت زیر نفوذ مردی یهودی جدایی‌خواه بوده است که مولفان کتابهای

---

۱. همان ص ۱۱۴؛ شماخی ص ۹۵.

2 . Basran , م.

۳. در باره مطلب های بعدی نگ J. Van Ess «Yazid b. unaisa und Abū Isā al - Isfahāni. zur Konvergenz Zweier sektiererischer Bewegungen»

۴. نگ به ویژه اشعری صص ۱۰۳ ـ ۱۰۴؛بغدادی «الفرق»صص ۲۶۳ ـ ۲۶۴شهرستانی صص ۱۰۱ ـ۱۰۲.

5 . J. van Ess , م.

۶. یزید بن انیسه Yazid b. unaisa.

فرق نام او را ابوعیسی اصفهانی نوشته‌اند و او بنیانگذار فرقه عیسویه در اصفهان بوده است. ابوعیسی مدعی شد که رسول مسیح است، او ظهور مسیح را پیشگویی کرد. وی می‌گفت مسیح پنج رسول دارد که راه ظهور او را هموار می‌کنند. عیسی و محمد دو تن از آنانند. عیسی و محمد هر دو از پیامبران راستین‌اند، اگر چه رسالت ایشان بر خلاف رسالت آینده مسیح، جهانی نبوده است. بنابراین مسیحیان و مسلمانان نیز همانند یهودیان از فرقه‌های مهدیه هستند. همانندی‌هایی که در میان عقیده‌های ابوعیسی اصفهانی و یزید پسر انیسه وجود دارد درخور توجه است و یزید پسر انیسه شاید به احتمال قوی فرقه یهودی عیسویه را به گونه مردمان اهل کتابی می‌نگریسته که به پیامبری محمّد خستو شده بی‌آنکه شریعتش را پذیرفته باشند به نظر می‌رسد که یزید در دورهٔ نابسامان پیش از برافتادن خلافت امویان فعالیت داشته است. در باره سرنوشت بعدی جنبش او که شاید به زودی از هم پاشیده شده هیچگونه آگاهی در دست نیست.

به ظاهر گویا در سده چهارم / دهم در خاور سرزمین فارس هنوز جماعتی اباضی وجود داشته است. مسعودی (م ۳۴۵ / ۹۵۶) گزارش می‌دهد که در دو شهر هرات، استخر و چاهک (صاهک) در خاور استخر (اصطخر) نزدیک مرز کرمان سکونتگاه خارجیان بوده‌اند[1]. چندگاهی پس از آن نه چندان دیرتر ملطی (م ۳۷۷ / ۹۸۷) از جماعت خارجی استخر هرات چنان سخن می‌گوید که گویی به کیش اباضی پای‌بند بودند، هر چند او تنها ایشان را الشرات می‌نامد. دهمین فرقه خارجیان شرات هستند اینان بر آن بودند که هر کس گناه کند (اصحاب المعاصی) چه گناه صغیره چه گناه کبیره کافر است و از دو داماد (ختنین) عثمان و علی کناره گرفته و از دو شیخ (شیخین) ابوبکر و عمر پشتیبانی می‌نمودند. آنها گرفتن دارایی‌های مردم را روا ندانسته و زنان را اسیر نمی‌کنند در هیچ نکته‌ای از دین یا

---

۱. مروج فقره ۱۹۹۴ هراه چنانکه در پانوشت شماره ۸ توسط ویراستار پیشنهاد شده هرات خوانده می‌شود.

سنت نیز (از اهل تسنن) منحرف نمی‌شوند. آنها می‌گویند که گناهکاران به سبب ناسپاسی (کفّار نعمت) کافر هستند نه به سبب شرک (کفّار شرک). ایشان در سرزمین هرات، استخر میان[1] (؟) و کرمان زندگی می‌کنند. از برای نشان دادن حقیقت دین خود کتابهایی نوشته‌اند که در آنها حجت ها و مناظره‌های دشوار (کلام صعب) وجود دارد. در میان ایشان عالمان هست و فقیهان با مروت ودارایی‌های بسیار و با وفور نعمت می‌باشند. امروز نظریه‌های معتزلیان در میان ایشان پدیدار شده و برخی از کیش خود بازگشته به کیش معتزلیان گرویده‌اند[2]. گویا این جماعت در پایان آن سده بر افتاده‌اند.

۱. [مولف این جمله دینی ملطی، نام مکان اولی را ذکر نکرده و لذا در اینجا به جای آن علامت سئوال قرار داده شده است. دکتر فرهاد دفتری. م]

۲. ملطی ص ۴۳؛ فرق میان کفر نعمت و کفر شرک از برای اباضیه در میان خارجیان مشخص بود. ملطی پیشتر اباضیان را در شمار فرقه‌ای از خارجیان آورده بی‌آنکه به توصیف پندارهای ایشان بپردازد.

تشیع: امامیان و زیدیان

شیعیگری با ارج گزاری مذهبی به علی(ع) و خـاندان پـیامبر (اهـل بـیت) در کوفه عراق پا گرفت. این کیش تا چندگاهی پس از پایان یافتن شورش شیعیان کوفه به رهبری مختار به سود پسر علی (محمد پسر حنفیه) بر ایران تأثیری نداشت. یکی از جنبش های فرقه‌ای که از این شورش پدید آمد، فرقه هاشمیه نخستین فرقه شیعه بود که پیام انقلابی خود را در ایران پراگنده ساخت. تاپایان دوران امـویان مـوجی از تشیع انقلابی ملهم از کیسانیان ایران را فروگرفت و پیروانی بسیار راگرد آورده پس از پیروزی انقلاب که به برآمدن خلافت عبّاسی و تغییر مسلک بعدی عباسیان به سود اهل سنت انجامید، این شاخه از شیعه به همان شتابی که پدید آمده بود تـجزیه شـد هر چند برخـی از اعـتقادها و الهـام هـای آن در مـیان خـرمیان زنـده مـاند. ویـژگی همگانی آن در داستان گزافه‌آمیز ایرانی در باره ابومسلم قهرمان شـهید آن[۱]، نـهضت بازتاب یافته است که تا سده یازدهم / هفدهم هنوز واکـنشی خشـم انگـیز در مـیان عالمان شیعه امامی ایرانی که نسبت به این مسلک انحرافـی هـمدردی‌یی نـداشـتند، برمی‌انگیخت[۲].

دو جنبش بعدی فرقه‌ای شیعه که به پهنه ایران راه یـافت نـیز از کـوفه ریشـه

---

1 .See I. Mélikoff, le «Porte - hache» du khorasan dans la tradition e'pique turco - iranienne.

۲. غ. ح. یوسفی «ابومسلم خراسانی» در E.Ir

گرفته بود. مرحله‌ای تازه از سیر تحول شیعه در آنجا با آموزش های نوه حسین(ع) یعنی محمدباقر(ع) آغاز شده بود. در دورانی که نخستین مذهب‌های فقهی اهل تسنن شکل گیری خود را آغاز کرده بود، شیعیان متعهد کوفه به دامن محمدباقر(ع) دست زدند تا دشواری‌های شرعی و دیگر مسأله‌های مذهبی مورد اختلاف را در پرتو مرجع دانشمندترین کس از خاندان پیامبر آسان سازند، بدینسان محمدباقر(ع) بنیانگذار مذهب فقهی شیعه گشت.

سالی چند پس از درگذشت محمدباقر(ع) نزدیک سال ۱۱۷ / ۷۳۵ در شیعیان کوفه در باره پشتیبانی از شورش برادرش زید پسر علی شکاف پدید آمد. چون زید از محکوم ساختن آشکار دو خلیفه نخست به عنوان غاصبان ستمکاره حقوق علی(ع) تن زد، پیروان تندروتر محمد باقر(ع) از زید رو برگرداندند. آنها به فرزند باقر(ع) یعنی جعفر صادق(ع) روی آوردند و وی را به امامت نزد خود پذیرا شدند و زیر رهبری وی فرقه امامیان به گونه جماعتی مذهبی با فقه خاص و بنیادها و شعایر کلامی ویژه پدیدار گشت. از آنجا که کیسانیه و شاخه‌های گوناگونش پس از ظهور عباسیان از هم پاشیده شده امامیان وارث بسیاری از آموزش های انقلابی ـ افراطی شیعیان کیسانی گردیدند.

جعفر صادق(ع) فتواهای پدرش در فقه را به نظام شرعی جامعی تبدیل کرد اما تشکل دهنده بنیادی جامعه امامی نظریه خودش در باره امامت بود. این عقیده بر این پایه استوار بود که آدمیزاد در همه کارهای مذهبی خود همواره به رهبر و معلمی نیاز دارد که از سوی خدا برگماشته و هدایت شده باشد. امام جعفر(ع) تاکید کرد که جهان هرگز یک دم هم بی‌وجود چنان رهبری نمی‌تواند بر سر پا بماند. از برای اینکه چنین رهبری بتواند رسالت الهی خود را انجام دهد باید از عصمت یا پاکدامنی کامل از خطا و گناه برخوردار باشد، پس از آنکه عصر پیامبران با حضرت محمد(ص) به پایان رسید امامان به گونه وارثان پیامبر رسالت پیامبرانه را در همه زمینه‌ها جز در آوردن کتابی نو ادامه می‌دهند. بدینسان امامت به پایگاه پیامبری ترفیع داده شد. طرد، نافرمانی یا جهل نسبت به هر یک از این امامان که از تایید الهی

برخوردارند برابر با کفر و انکار پیغمبر است. بنابراین بیشترین تعداد یاران (صحابه) محمد(ص) با پذیرش خلافت ابوبکر و انصراف از شناخت علی که با تأییدهای الهی از سوی پیامبر به گونه وصی و جانشین او برگزیده شده بود از اسلام برگشتند، بیشترین بخش جامعه اسلامی همواره در این حالت ارتداد به سر بردند. پس از علی(ع) سلسله امامان بر حق از راه پسرانش حسن(ع) و حسین(ع) و فرزندان امام حسین به امام ششم جعفر صادق(ع) رسیده بود. رسیدن امامت از پدر به پسر تا آخر زمان ادامه می‌یابد.

هر چند امامان تنها فرمانروایان مشروع جامعه اسلامی بودند، امامت آنان به در دست داشتن حکومت واقعی با سخت‌کوشی از برای به دست آوردن حکومت بستگی نداشت. امام جعفر(ع) آرزوی حکومت نداشت و پیروان خود را سخت قدغن کرد که در کوشش های انقلابی درگیر نشوند. وی پیشگویی کرد که امامان پایگاه برحق خود را تا زمانی که سرانجام یکی از آنها به عنوان قائم برنخاسته باشد تا فرمانروایی جهان رابه دست گیرد دوباره به دست نخواهند آورد. این پایگاه ضدانقلابی و حالت تسلیم و رضای این نظریه درباره آینده نزدیک با پافشاری امام جعفر در کاربرد تقیّه که کتمان کردن احتیاط آمیز عقیده‌های مذهبی است، تقویت شد، امام جعفر تقیه را به گونه وظیفه اساسی دینی در اوضاع و احوال موجود بر پیروان خود تکلیف کرد. وجود این عنصرها در آموزش های او تا اندازه‌ای قاطعیت این آموزش ها را در نادرست شمردن خلافت موجود خنثی ساخت و بدینسان امکانات بقا را در شرایط خصمانه جامعه ظاهری مسلمان که رفتارش را سخت مورد انتقاد قرار داده بود بهبود می‌بخشید.

بیشترین شماره پیروان امام جعفر از مردمان کوفه بودند. شیعه امامی در زمان زندگانی خود امام در شهر قم کهن ترین و استوارترین پایگاه امامیه در ایران، گسترش یافته بود. قم، شهر پیش از اسلام، در پیرامون سال ۶۴۴/۲۳ به دست تازیان به سرکردگی ابوموسی اشعری گشوده شده بود. بیش از شست سال پس از این تاریخ طایفه‌ای از تازیان اشعری کوفه که ازبیداد حجاج والی اموی گریخته بودند قم و

دیه‌های حومه آن را به گونه پناهگاهی از برای خود برگزیدند. بنا به گزارشی پسران سعد پسر مالک پسر عامر اشعری، عبدالله احوص، عبدالرحمان، اسحاق و نعیم در شورش بزرگ عبدالرحمان پسر اشعث شرکت کرده بودند و پس از شکست وی در عراق به ایران گریخته بودند. اینان برخی از روستاهای پیرامون قم را به زور گرفتند بسیاری از مردمان را کشتند و در آن جای‌ها خانه گزیدند. گزارشی دیگر زمان آمدن آنها را به ایران ده سال بعد یعنی در سال ۷۱۳/۹۴ می‌شمارد و شیوه اسکان یافتن ایشان را آشتی‌آمیزتر تصویر می‌کند[۱]. پسران سعد پسر مالک اشعری عضوهای اشراف قبیله‌های جنوب عربستان که به کوفه هجرت کرده بودند، بستگان و همراهانی بسیار را به ایران آوردند، از آن پس اخلاف ایشان به مدت سه سده بر قم سیطره داشتند.

در آغاز استقرارشان در قم فرزندان سعد بن مالک پایگاههای ضد اموی داشتند اما دست کم به مفهوم فرقه‌ای آن، شیعه نبودند. در زمان انقلاب عباسیان اینان در گرگان به قحطبه پسر شبیب سردار عباسی پیوستند تا به براندازی سلسله منفور اموی کمک کنند[۲]. ولی چند دهه بعد بیشتر ایشان در شمار شیعیان امامی سرسخت درآمده بودند. گویند نخستین کس از این جماعت که در سلک پیروان امام جعفر(ع) درآمد یکی از پسران عبدالله پسر سعد پسر مالک بود. که به احتمال قوی عیسی پسر عبدالله بوده است. از عیسی در کتاب های رجال امامی به عنوان راوی امام جعفر(ع) و پسرش موسی کاظم(ع) و طراح پرسش هایی نام می‌برند که از جانب وی به امام علی(ع) رضا داده شده است[۳]. گویا بقیه کسان این خاندان از این مرد پیروی می‌کرده‌اند. اما همه کسان نسل همروزگار وی به کیش شیعه درنیامدند.

۱. یاقوت، معجم البلدان، چهارم، صص ۱۷۵ ـ ۱۷۶ حسن پسر محمد پسر حسن قمی، تاریخ قم، به کوشش جلال الدین تهرانی، صص ۲۴۲ به بعد.

۲. تاریخ قم ص ۲۶۰.

۳. نجاشی «الرجال، ص ۲۲۸، توسی کتاب فهرست کتاب های شیعه به کوشش ا. اسپرنگر A. Sprenger و مولوی عبدالحق ص ۲۲۸.

ابن سعد از دو محدث سنی قمی در میان این خانواده به نامهای اشعث پسر اسحاق پسر سعد و یعقوب پسر عبدالله یکی از برادران عیسی، نام می‌برد.

آورده‌اند که محدث سنی سرسخت جریر پسر عبدالله، قاضی ری هرگاه یعقوب را می‌دیده می‌گفته «این مرد در میان خاندان فرعون مومن است (هذا مؤمن آل فرعون)[1]» بدینسان بقیه این قبیله بی‌گمان پیش از مرگ یعقوب در سال ۷۹۰/۱۷۴ ـ ۷۹۱ شیعه بوده‌اند.

تا پایان سده دوم / هشتم شهر قم همانند کوفه سخت شیعه و به رغم کوفه سخت امامی بود. شیعیان کوفه همچنانکه در کتاب های فرقه‌های شیعه آمده به چندین جناح رقیب منقسم شده بودند. بیشتر کوفیان به فرقه زیدیان پیش از شیعه امامی گرایش پیدا کرده بودند. به گونه‌ای جدی‌تر امامیان پس از مرگ جعفر صادق(ع) به چندین گروه منقسم شد. برخی از پیروان امام جعفر صادق مرگ او را انکار کرده چشم به راه بازگشت او بودند و برخی دیگر محمد نوه او را که فرزند پسر فوت شده و ارشدش اسماعیل بود به گونه امام مشروع به پیشوایی برگزیدند، اما بزرگترین گروه از پیروان کوفی وی مسن ترین فرزند بجامانده وی عبدالله الافطح را به جانشینی‌اش برگزیدند. هنگامی که عبدالله بی‌آنکه پسری داشته باشد چند ماه بعد درگذشت، پیروانش به برادر وی موسی کاظم(ع) هفتمین امام شیعه دوازده‌امامی گرویدند اما بسیاری از ایشان همچنان عبدالله را همچون امام برحق پیش از موسی به رسمیت می‌شناختند. اینان به فطحیه معروف شده تا پایان سده چهارم / دهم در کوفه فرقه‌ای بزرگ تشکیل داده بودند. در سده سوم / نهم برخی از مهم ترین محدثان امامی در شهر کوفه همانند بنوفضّال از جمله فطحیان بودند. حسن پسر علی پسر فضال (م. نزدیک ۸۳۵/۲۲۰ یا ۸۳۹/۲۲۴) که از موالی بنوتیم الله بود، یکی از راویان اصلی امام موسی کاظم(ع) بود.[2] اگر چه گفته‌اند که وی در

---

۱. ابن سعد هفتم / ۲، صص ۱۱۰ ـ ۱۱۱؛ ابن حجر «تهذیب التهذیب» یکم، ص ۳۵۰، یازدهم صص ۳۹۰ ـ ۳۹۱.

۲. نجاشی صص ۲۸/۲۶، توسی، فهرست، صص ۹۳ ـ ۹۴.

بستر مرگش امامت عبدالله افطح را نادرست دانست، اما پسرش احمد (م. ۸۷۴/۲۶۰) که او نیز محدث و مولفی فطحی بوده این مطلب را تکذیب کرده بود[1]. نجاشی نویسنده دوازده امامی، از علی پسر جوان تر حسن به گونه «فقیه اصحاب ما در کوفه، رهبر آنها و متخصص ایشان در حدیث» نام می‌برد. با این وصف او نیز فطحی بوده و کتابی در تایید امامت عبدالله افطح (کتاب اثبات امامة عبدالله) نوشته است.[2]

پس از درگذشت امام موسی(ع) در سال ۷۹۹/۱۸۳ در زندان بغداد در میان پیروانش انقسامی پدید آمد که حائز اهمیت بیشتری است شمار بسیاری مرگش را انکار کرده و می‌گفتند که او به گونه مهدی بازخواهد گشت و به هفتمین امام بودنش اهمیت ویژه می‌دادند. اینان امامت علی‌رضا(ع) هشتمین امام شیعه دوازده‌امامی را پذیرا نشدند، هر چند برخی از ایشان امام رضا و اخلاف او را در زمان غیبت مهدی در شمار خلیفگان وی می‌دانستند بسیاری و شاید بیشتر محدثان امامی کوفه در سده سوم / نهم از این فرقه، معروف به واقعه، بوده‌اند. از جمله مشهورترین ایشان بنوسماعه یعنی محمد پسر سماعه پسر موسی، پسرانش حسن (م. ۸۷۷/۲۶۳)، ابراهیم و جعفر و نوه‌اش معلی پسر حسن بودند[3]. امامیان کوفه گذشته از این انشعاب گرفتار فعالیت های درون فرقه‌ای غالیانی معروف همانند مفضل پسر عمر[4] محمد[5] پسر سنان (م. ۸۳۵/۲۲۰) و ابوسمیه محمد پسر علی صیرفی[6] که از تکفیر امامان امان یافته بود، بودند.

در شهر قم فرقه شیعه در بیعت با سلسله امامان شیعیان دوازده امامی متحد

۱. نجاشی، صص ۶۲ـ۶۳؛ توسی، فهرست، ص ۲۵ـ۲۶.

۲. نجاشی، صص ۱۹۵ـ۱۹۶؛ توسی، فهرست، ص ۲۱۶.

۳. نجاشی، صص ۲۵۲ـ۲۵۳، ۳۲ـ۳۳، ۹۲، توسی، فهرست صص ۹۷ـ۹۸.

۴. نجاشی، ص ۳۲۶ Halm «Das Buch der schatten در Der Islam ۵۵، صص ۲۲۴ به بعد.

۵. نجاشی، صص ۲۵۱ـ۲۵۲ Halm «Das Buch der Schatten» صص ۲۳۶ به بعد.

۶. نجاشی صص ۲۵۶ـ۲۵۵ Halm «Das Buch der schatten» صص ۲۴۱ـ۲۴۲.

بودند. در میان محدثان امامی فراوان این شهر از کسی با انحراف های فطحی یا واقفی یاد نشده است. رهبران اشعریان که با برخورداری از پشتیبانی عباسیان، شهر قم را در اختیار داشتند، از کیش امامی نیز پاسداری می‌کردند. نجاشی می‌نویسد که پس از عیسی پسر عبدالله پسر سعد، پسرش ابوعلی محمد شیخ مردم قم و بزرگ اشعریان بوده و نزد حکومت (متقدم عندالسلطان) نیز تقرب داشته است. او به دیدار امام علی‌رضا(ع) رسید و از امام محمدجواد(ع) حدیث روایت کرده است[۱].

پس از وی پسرش ابوجعفر احمد پسر محمد پسر عیسی پورعبدالله به رهبری رسید. بنا به نوشته نجاشی، او شیخ مردم قم، رهبر آنها، و فقیه بی‌چون و چرای آنها و نیز رئیسی بود که به نمایندگی از مردم شهر با دیوانیان دیدار می‌کرد. او به دیدار سه تن از امامان، رضا، جواد و علی هادی رسید[۲]. رای او در هنگام داوری درباره راویانی که به غلو گرایش داشتند بی‌چون و چرا بود. بنابراین او از حسن پسر خره‌زاد[۳] محدث قمی که در سالهای آخر زندگانی در شمار غالیان درآمده بود، روایت نمی‌کرد[۴]. او بر ضد سهل پسر علی رازی شهادت داد و او را به عنوان غالی و دروغزن از قم به شهرزاد بومش ری راند[۵]. محمد پسر علی صیرفی که از غالیان کوفه بود یک چندی در قم نزد او بسر برد. اما هنگامی که آموزش های افراطی او آشکار شد به ناچار مخفی شد سپس احمد پسر محمد او را از شهر قم تبعید کرد[۶]. احمد پسر محمد پسر خالد برقی که از محدثان امامی پرکار و تالیف و از مردم برقرود[۷] نزدیک قم بود نیز به آن سبب که از محدثان ضعیف روایت می‌کرده به دستور احمد پسر محمد پورعیسی از قم رانده شد. اما چندی بعد احمد به او اجازه داد تا به شهر

۱. نجاشی ص ۲۶۱.

۲. نجاشی، صص ۶۴ـ۶۵، توسی، فهرست، صص ۲۶ـ۲۷.

3 . Khurrazadh , م.

۴. نجاشی، ص ۳۵، ۶۴.

۵. نجاشی، ص ۱۴۰.

۶. نجاشی، ص ۲۵۵؛ توسی، فهرست، ص ۳۰۲.

7 . Barqarūd , م.

قم بازگردد و از او پوزش نیز خواست. چون برقی در سال ۸۸۷/۲۷۴ یا ۸۹۳/۲۸۰ درگذشت او با سر و پای برهنه در مراسم تشییع جنازه وی شرکت کرد[۱].

بدینسان شهر قم در سده سوم / نهم کانون اصلی حدیث امامی گشت. در همین شهر قم حدیث های روایت شده از امامان که نخستین بار در کوفه و جاهای دیگر رواج یافته‌بود درمعرض گزینش وگردآوری قرار گرفت.بررسی سلسله سندها درمجموعه‌های تدوین یافته حدیث های شیعیان دوازده‌امامی به تمامی موید این ادعا خواهد بود[۲]. در معروفترین آنها یعنی کتاب کافی کلینی، بیش از هشتاد درصد حدیث هایی که نقل شده از محدثان شهر قم روایت شده است. چنانچه حدیث های منقول از عالمان شهر زادبوم کلینی یا شهر ری که با محدثان شهر قم در تماس نزدیک بودند، نیز افزوده نشود، این نسبت به روشنی به بیش از نود درصد می‌رسد. ابن بابویه صدوق که خود از نمایندگان اصلی مکتب قم بود در کتاب من لایحضره‌الفقیه خود کمابیش، تنها از محدثان شهر زادبوم خود حدیث نقل کرده است.

بنابراین کمک شهر قم به پیشرفت کیش شیعه دوازده‌امامی هم از لحاظ پناهگاه و کانون اصلی علم حدیث امامی و هم از لحاظ پیوند سرسختانه‌اش با سلسله امامان دوازده‌گانه بس زیاد بود. بی این نقش ها شاید کیش شیعه دوازده‌امامی هرگز به گونه مهمترین نوع تشیع درنمی‌آمد. باید یادآور شد که در این دوران تازیان به ویژه اشعریان برقم و دانش امامی آن چیرگی داشتند. اکثریت درخور توجه محدثان شهر قم، به ویژه مهم ترین آنان ـ به عکس محدثان امامی شهر کوفه که بیشترشان از موالی بودند ـ از تازیان بودند. احمد پسر محمد پورعیسی اشعری رییس شهر و عالمان قم مردی تازی سر پر ز باد بود و کتابی در فضیلت های تازیان (کتاب فضایل العرب) نوشت[۳]. پس از مرگ امام محمدجواد(ع) در سال ۸۲۵/۲۲۰ او نخست از تایید

---

۱. ابن مطهر حلی «رجال العلامه الحلی، به کوشش محمدصادق آلِ بحرالعلوم ۱۴ ـ ۱۵».

۲. نگ «The Sources of Ismāili Law» ص ۳۱.

۳. نجاشی ص ۶۴.

جانشینی علی هادی(ع) هنگامی که خیرانی ایرانی او را جانشین جواد خواند، خودداری نمود اگر چه وی به طور محرمانه از این انتصاب خبردار شده بود. با خیرانی به مبارزه پرداخت و خستو شد که از آن انتصاب خبر داشته و افزود که ای کاشکی افتخار اعلام جانشینی نصیب مردی تازی می‌شد نه ایرانی[1].

در طی سده چهارم / دهم با پیدایی مکتب کلام امامی در بغداد که از کلام عقلانی و روش شناسی فقهی در برابر پیوستگی بی‌چون و چرا به حدیث جانبداری می‌کرد، مکتب قم به افول گرایید[2]. شیخ مفید (م، ۱۰۲۲/۴۱۳) نخستین رهبر آن مکتب آشکارا با ابن بابویه صدوق سخنگوی اصلی مکتب قم و معلم خود به مخالفت برخاست و کتابی در تصحیح پایگاههای او نوشت. در آن کتاب وی عالمان قم را حشویه شیعه (نامگذاری‌یی اهانت آمیز از محدثان سنی) خواند و ادعای ایشان راکه حافظان شیعه دوازده امامی‌اند نادرست دانست. شاگرد و جانشین او شریف مرتضی علم الهدی (م ۱۰۴۴/۴۳۶) عقل گرایی را گامی به پیش رانده همانند معتزلیان اصرار می‌ورزید که خرد (عقل) به تنهایی و بی‌یاری وحی باید بنیادهای دین را کشف کند. او بیش از شیخ مفید به دانشمندان قم حمله می‌کرد. و جز ابن بابویه بقیه آن‌ها را جبری و مشبهی یا کسانی که از برای خدا جنبه انسانی قائل می‌شوند می‌دانست بی‌آنکه به شماردن نظریه‌های الحادی آنها پردازد بنابراین آنها به عنوان راویان حدیث به همان اندازه همتایان سنی‌مذهب خود درخور قبول نبودند. کتابهایشان به راستی پر بود از حدیث های برساخته. مرتضی کتاب کافی کلینی را هم که موثق ترین مجموعه حدیث شیعه دوازده امامی شمرده می‌شود از این داوری و برانگر معاف نساخت. از برای اینکه از استناد به حدیث های درخور اعتراض محدثان شیعه امامی احتراز نماید مرتضی پیشنهاد کرد که فقه امامی بر بنیان اجماع پایه گذاری شود. به ظاهر نتیجه‌ای قانع‌کننده از این

---

۱. کلینی، الاصول من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری یکم، ص ۳۲۴.

۲. نگ Imamism and Mutazilite Theology صص ۲۱ به بعد.

پیشنهاد بدست نیامد و تنها چند تن انگشت شمار از عالمان شیعه امامی از این نظریه فقهی او پیروی نمودند و حال آن که نظریه‌های کلامی‌اش تا آغاز روزگار مغول سیطره داشت. شاگرد او شیخ طایفه توسی (م، ۱۰۶۷/۴۶۰) معتقد بود که بسیاری از حدیث های محدثان امامی هر چند از لحاظ فنی آحاد یا تک اسنادی هستند. و بنابراین از لحاظ عقلانی پذیرفتنی نیستند، در واقع پوشش اجماع داشته‌اند، زیرا که در سراسر جامعه شیعه امامی در حضور امامان و یا با تایید آنها به کار رفته‌اند. بدینسان توسی در واقع مکتب قم را دست کم تا اندازه‌ای، از نو زنده کرد. حدیث های امامان که به کوشش این مکتب روایت و گردآوری شده بودند مأخذ غائی نبودند، بلکه مآخذ اصلی‌مبانی فقه شیعه دوازده امامی بودند که توسی آن را به گونه‌ای سامان‌یافته[۱] بر پایه روش شناسی فقهی خود بسط داده بود. توسی در کلام سرسختانه پیرو نظریه عقل گرایی مرتضی بود.

مکتب قم در سده پنجم / یازدهم از میان رفت. سنت‌گرایی آن همچنان در نهان بماند تا بار دیگر به کوشش محمد پسر امین استرآبادی بنیانگذار مکتب اخباری در سده یازدهم / هفدهم از نو رواج اساسی یافت. کانون اصلی دانش های شیعه دوازده‌امامی از بغداد جا به جا شد آن هنگام که شیخ توسی که در محیط دشمنانه پایتخت عباسیان دیگر احساس امنیت نمی‌کرد، به نجف رفت در سده ششم / دوازدهم هم الحله که بر سر راه بغداد به کوفه بود کانون اصلی دانش‌های امامی که در این زمان بیشتر بر اساس نگاشته‌های توسی استوار شده بود گردید و در زمان مغول و پس از آن همچنان همی بود.

در سرزمین اصلی ایران، کیش شیعه دوازده امامی اکنون پراگنده شده بود، هر چند بیشتر این گسترش در جامعه‌های کوچک اقلیت بود. برخی از این جامعه‌ها از زمان زندگانی امامان، نیمه نخست سده سوم / نهم یا زودتر هم پا گرفته بودند. این جامعه‌ها به ظاهر بیشتر زیر نفوذ قم و هواخواه این شهر بودند تا کوفه، در هیچ جای

۱. سامان یافته را استاد محمد مهریار از برای Systematic پیشنهاد کرده‌اند. م

ایران اثری از الحاد فرقه‌های فطحی و واقفی که در عراق اهمیت بسیار یافته بودند. وجود نداشت. چندین تن از محدثان امامی در این زمان متقدم در اهواز خوزستان در کار بودند[۱]. جامعه امامی ری و حومه آن نیز به این تاریخ بازمی‌گردد. کانون این جامعه بر آرامگاه سید عبدالعظیم حسنی بود که بعدها به گونه زیارتگاهی درآمد. سید عبدالعظیم از یاران امام محمدجواد و امام علی هادی بود که در نیمه سده سوم / نهم به ری آمده و در آغاز به تدریس پرداخت و در همین شهر درگذشت[۲]. به جز قم گویا شهر ری در زمان فرمانروایی خاندان بویه و دوران سلجوقی بزرگترین جامعه امامی را در خود جای داده بود. آبه که در نزدیکی ساوه است از روزگاران کهن زیستنگاه مهم شیعیان بوده است. در نیشابور شیعه امامی با کوشش های فضل پسر شاذان (م، نزدیک ۸۷۴/۲۶۰) محدث بلندنام امامی دانشمند فقیه، متکلم و صاحب کتابهای بسیار که نظریه‌هایی مستقل داشت رواج فراوان یافت. او به سبب کاربرد رای در فقه و کلام شهرت دارد و به ویژه به همین سبب بر او خرده می‌گرفتند. شاگرد و مرید او علی پسر محمد پسر قتیبه نیشابوری کتابهای فراوان و آموزه‌های وی را رواج داد[۳]. در سده چهارم / دهم نادرستی موضع کلی جامعه شیعه دوازده امامی نیشابور بار دیگر مورد تایید قرار گرفت. زیرا که در این هنگام جامعه مزبور از ابوعلی پسر جنید فقیهی که به سبب دفاع از کاربرد قیاس ورای در فقه[۴] در مکتب های بغداد و قم

۱. گفته‌اند که عبدالله پسر غنیم نجاشی، والی اهواز در زمان خلافت منصور و نیای نویسنده کتاب الرجال رساله‌ای از امام جعفر دریافت و روایت کرده است (نجاشی صص ۷۹، ۱۵۷) گویند حسین پسر سعید پسر حماد پسر مهران اهوازی و برادرش حسن، نیمه نخست سده سوم / نهم صاحب سی کتاب بوده‌اند (نجاشی، صص ۴۶ ـ ۴۸، توسی، فهرست، صص ۱۰۴ ـ ۱۰۵) عبدالله پسر محمد پسر حسین اهوازی مسأله‌هایی را نقل می‌کند که از برای امام علی‌رضا مطرح کرده بوده است. (نجاشی ص ۱۶۸، توسی، فهرست ص ۹۵). علی پسر مهریار اهوازی از علی‌رضا و محمدجواد حدیث نقل کرده و شماری بسیار کتاب تألیف کرد. (نجاشی، صص ۱۹۱ ـ ۱۹۲، توسی، فهرست، صص ۱۳۱ ـ ۲۳۲).

۲. عبدالعظیم حسنی در E.Ir.

۳. نجاشی، صص ۲۵۵ ـ ۲۵۶، ۱۹۷؛ توسی، فهرست، صص ۲۵۴ ـ ۲۵۵.

۴. نجاشی، صص ۲۹۹ ـ ۳۰۲، توسی، فهرست، صص ۲۶۷ ـ ۲۶۹، مفید المسائل الصاغانیه ←

مطرود شده بود، استقبال کرده و او را گرامی داشته بود.

در سرزمین های دوردست تر خاوری در فرارود نیز کیش شیعه امامی در سراسر سده چهارم / نهم به شیوه‌ای مستقل در حال گسترش بود. شیعه امامی که در سالهای پایانی سده سوم / نهم در سمرقند به آرامی آغاز شده بود به کوشش محمد پسر مسعود عیاشی شیعی مرد توانگر و برجسته در دهه‌های آغازین سده چهارم / دهم گسترش یافت. عیاشی پیش از درآمدنش به کیش شیعه هنگامی که هنوز جوان بود آگاهی‌یی فراخ از حدیث اهل تسنن به دست آورده بود. روزگاری پس از آن در کنار مجلس های درس که از برای شیعیان بر پا می‌کرد جلسه‌های تدریسی هم از برای اهل سنت همی داشت. کتابهای بیشمار او در شمال خاوری ایران رواج گرفت، اما شیعیان امامی عراق و باختر ایران که او را متهم می‌ساختند که به نقل از راویان ضعیف (ضعفا) پرداخته است از آن کتاب ها پرهیز می‌کردند[1]. بی‌اعتمادی به این راویان از آنرو نبود که آنان محدثان امامی درخور اعتمادی نبودند بلکه برای آن بود که آنان بیشتر مردانی بودند با تشیع پراگنده یا تنها با گرایش شیعی، چنان که محدثان دقیق امامی نمی‌توانستند از آنها روایت کنند.

یکی از جمله شاگردان فراوان عیاشی مردی بود به نام ابوعمر محمد پسر عمر کَشیّ یا کِشیّ از مردمان شهر کِشّ در سرزمین فرارود. کتاب او در باره محدثان شیعی را شیخ توسی تهذیب کرد و بسیاری از محدثانی را که به نظرش از عامه یعنی از اهل تسنن بودند از آن کتاب حذف کرد. پیش از آنکه شیعیان آن را به عنوان یکی از چهارکتاب اساسی و متقدم رجال خود پذیرا شوند[2]. بنا به نوشته توسی یکی دیگر از شاگردان عیاشی به نام ابونصر احمد پسر یحیی سمرقندی به عامه فتواها می‌داده که در اینجا شاید منظور از عامه این است که به حنفیان بر طبق عقیده‌های خودشان، به

← در عدة رسائل للشیخ... المفید، صص ۲۴۹ به بعد، و المسائل السرویّه در همان صص ۲۲۲ ـ ۲۲۵.

۱. ابن ندیم، فهرست، به کوشش، گ فلوگل صص ۱۹۴ ـ ۱۹۵ نجاشی، صص ۲۷۰ ـ ۲۷۳، توسی، فهرست، صص ۳۱۷ ـ ۳۲۰.

۲. الکشی در E.I، چاپ دوم.

حشویان، محدثان سنی بر طبق آموزش های خودشان و به شیعیان بر پایه نظریه‌های خودشان فتوی می‌داده است[۱]. معلوم نیست که مکتب عیاشی تا کی برقرار بوده است.

از نام ها (نسبت ها)ی محدثان و متکلمان متقدم امامی نیز مستفاد می‌شود که کیش شیعه در شهرهای بلخ، کاشان، قزوین، گرگان و آمل در تبرستان به آغاز سده سوم / نهم بازمی‌گردد. گویا شهر توس از زمانی که آرامگاه هشتمین امام علی‌رضا(ع) در سال ۸۱۸/۲۰۳ گردید زیستگاه جماعتی از امامیان بوده. اما تا سده چهارم / دهم اهمیت نیافت. گویا از همین سده جماعت شیعه امامی در بیهق (سبزوار) پا گرفت. نامهای شهرهای دیگر راکه ازبرای شیعه متقدم از اهمیتی کمتر برخوردار بودند نیز می‌توان افزود. نخستین سلسله ایرانی که کیش شیعهٔ دوازده امامی را پذیرا گشت. باوندیان بودند که در روزگار سلجوقیان بر مازندران فرمانروایی داشتند و در این سرزمین از عالمان امامی پشتیبانی می‌نمودند. دست کم برخی از کسان این خاندان در سده چهارم / دهم که هنوز فرمانروایی آنان بر سرزمین های کوهستانی انحصار داشت. شیعه دوازده‌امامی بودند، در حالی که در آغاز همین سده این خاندان هنوز از پیروان سرسخت کیش اهل سنت بود[۲].

خاندان بویه که گاه آنها را نخستین خاندان شیعه دوازده‌امامی ایرانی می‌شمارند نخست کیش زیدی داشته و پس از آن پشتیبان معتزلیان و شیعیان شدند بی‌آنکه با هیچ شاخه خاصی از تشیع بیعت کرده باشند. بدینسان شیعه دوازده امامی پیش از چیرگی مغولان در بیشتری سرزمین های ایران نیک استقرار یافته بوده با این وصف جز در شهر قم در شماری بسیار کم از شهرها و تنها شهرهای کوچک سیطره داشت. بر رویهم شیعه اقلیتی کوچک را در یک کشور سنی‌مذهب تشکیل می‌داد. به رغم گسترش شیعه در برخی ناحیه‌ها این وضع در دوران مغول و تیموری دگرگونی بنیادی نیافت. در زمان برآمدن صفویان در مشهد که جایگاه مقدس ترین زیارتگاه

---

۱. توسی، رجال، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، صص ۴۳۹، ۵۲۰.

۲. نگ، «آل باوند» در E.Ir.

شیعه در ایران بود. هنوز بیشتر مردم شهر مذهب اهل سنت داشتند[1]. کیش شیعه دوازده امامی سرانجام با تصمیم حکومت بر ایران تحمیل شد، این کیش با استفاده از مقبولیّت خود را بر حکومت تحمیل نکرد و در میان مردم گسترش یافت.

شاخه‌ای دیگر از کیش شیعه که با شورش زید پسر علی در کوفه پدید آمد چندی بعد و به گونه‌ای حاشیه‌ای‌تر از امامیه بر ایران اثر گذاشت. زیدیان پشتیبان شورش زید ادامه دهنده مواضع اصلی شیعیان متقدم کوفه بودند که در اساس از لحاظ سیاسی مبارز و افراطی ولی از لحاظ مذهبی نظریه‌ای میانه‌رو داشتند آنان در بارهٔ امامت نظریه‌ای را رواج دادند که آشکارا با نظریه امامیه فرق اساسی داشت. زیدیان نه امامت موروثی و نه عصمت امامان را در زمینه گناه وخطا پذیرا شدند. ایشان معتقد بودند که هر کس از تبار حسن یا حسین که از لحاظ دانش دینی صلاحیت داشته باشد می‌تواند با قیام مسلحانه علیه حاکمان نامشروع مدعی امامت شود و مؤمنان باید با او بیعت و سخت از وی پشتیبانی کنند. بنابراین می‌تواند سالها بگذرد بی‌آنکه یک امام مشروع زیدی وجود داشته باشد. در صورت نبود مدعی علوی‌یی که از صلاحیت داشتن دانش والای دینی برخوردار باشد زیدیان اغلب از حاکمان علوی تنهابه عنوان داعیان خود پشتیبانی می‌کردند. زیدیان این داعیان را در نظریه شرعی روزگاران بعد امامان با صلاحیت محدود تعریف کردند[2].

زیدیان در محکوم ساختن جامعه گسترده اسلامی از شیعیان امامی میانه‌روتر بودند. در حالیکه با دوازده امامیان در این امر که علی، حسن و حسین را پیامبر به امامت منصوب کرده بوده همداستان بودند. موضع امامی را در باره روشن بودن و خالی از ابهام بودن آن «نص» مردود می‌دانستند و می‌گفتند که در اصل آن نص مبهم

---

۱. این نکته از گزارش ابن ابی‌جمهور احسایی در باره مباحثه‌هایش در مشهد با دانشمندی هراتی و سنی‌مذهب در سال ۱۴۷۴/۸۷۸ (الرساله الموسومه بالمباحثه بین المحق والمبطل = مناظرة الهروی نسخه خطی، تهران، مجلس ۳۲۴۶ صص ۱۳۷ به بعد) مستفاد می‌شود.

2 . R. Strothmann «Das Staatsrecht der Zaiditen» صص ۹۴ به بعد،

Der imam al-Qasim صص ۱۵۴-۱۵۶

بوده است و مفهومش تنها با پژوهش می‌تواند درخور کشف باشد. بنابراین آنان تخلف صحابه و جامعه اسلامی متقدّم را کاهش داده و آن را نادیده می‌گرفتند و از خلافت خلیفگان پیش از علی پشتیبانی می‌کردند. اما با انگیزه نیرومند انقلابی خود با خارجیان نزدیکی داشتند و ازبرای خلافت مستقر و صلح جامعه تهدیدی فوری‌تر از امامیه آرامش طلب ایجاد می‌کردند. بنابراین بیش از دوازده امامیان در معرض آزار و توقیف بودند و مانند خارجیان تنها در سرزمین های دست نیافتنی یا دور از کانون های قدرت خلافت می‌توانستند موفق شوند.

با اینکه چند شورش نافرجام و متقدم امامان زیدی درخاک ایران رخ داد، کیش فرقه‌ای زیدیان تا نزدیک صد سال پس از مرگ زید پسر علی در سال ۷۴۰/۱۲۲ در ایران ریشه نگرفت. یحیی پسر زید که زیدیان او را در شمار یکی از امامان خود آورده‌اند در خراسان از همدردی بسیار و حمایتی اندک برخوردار گشت. وی پس از آنکه شورش مردم کوفه در پشتیبانی از پدرش به شکست انجامید به خراسان گریخت. گماشتگان اموی به دنبال دستگیریش بودند و خراسانیان بارها در جاهای گوناگون پناهش دادند تا اینکه در سال ۷۴۳/۱۲۵ در نزدیک گوزگان (جوزجان) به دست دنبال کنندگانش کشته شد. اما دعوت عباسی با پشتیبانان محلی او دمسازی کرد و مرگ او و مرگ پدرش را از برای انگیختن احساس های ضداموی دستآویز قرار داد بی‌آنکه با هدف آنان همدردیی چندان داشته باشد. پنج دهه بعد در آغاز فرمانروایی هارون رشید، یحیی پسر عبدالله حسنی که در شورش حسینی حسین بن علی در حجاز شرکت جسته بود به پادشاه جستانی دیلمی رودبار در کوهستان های دیلمان پناه برد. گروهی از یاران زیدی که از مردم کوفه بودند او را همراهی می‌کردند. دیلمیان هنوز به کیش اسلام نپیوسته بودند. و نشانه‌ای در دست نیست که اقامت کوتاهش در این کوهستانها پیش از آنکه به فضل پسر یحیی برمکی تسلیم شود، موجب نفوذ فعال کیش زیدی در این ناحیه شده باشد. در سال ۸۳۴/۲۱۹اندکی پس از به خلافت رسیدن معتصم، محمد پسر قاسم حسنی با گروهی کوچک از زیدیان کوفه به طالقان در خراسان آمد و در آنجا شورشی به راه انداخت که به زودی سرکوب شد. نشانه‌هایی

در دست نیست که هیچیک از پشتیبانان محلی او پیروان فرقه زیدی بوده باشند.

آموزش های زیدی را نخست در ایران برخی از پیروان امام قاسم پسر ابراهیم رسی حسنی (م ۸۶۰/۲۴۶) رواج دادند. امام قاسم در جبل الرس واقع در خاور مدینه می‌زیست و تدریس می‌کرد[1]. در نگاشته‌هایش از برخی از مردم تبرستان یاد می‌کند که در باره کارهای مذهبی از او پرسش هایی می‌کرده‌اند. یکی از راویان اصلی نظریه فقهی او جعفر پسر محمد نیروسی تبری بود که شهر زادگاهش نیروس در کوههای تبرستان باختری در چند میلی خاور رودخانه چالوس بوده است. تبرستان باختری سرزمین رویان، کلار و چالوس نخستین پایگاه زیدیان در ایران گردید. در سال ۸۶۴/۲۵۰ چهار سال پس از مرگ قاسم پسر ابراهیم مردم این سرزمین بر ضد حکومت طاهریان سر به شورش برداشتند و با صوابدید مردی علوی از مردم محل، حسن پسر زید حسنی را از ری به رهبری خود فراخواندند. حسن به زودی سراسر تبرستان را گرفت و با لقب خلافت‌مآب داعی الی الحق به فرمانروایی پرداخت. او پایتخت خود را شهر آمل قرار داد که باسرزمینی که خاستگاه بیشتر پشتیبانانش بود فاصله‌ای چندان نداشت. محمد پسر زید برادر و جانشین او در نبردی که در سال ۹۰۰/۲۸۷ انجام داد به دست سامانیان کشته شد. و سامانیان سیطره مذهب اهل تسنن را بار دیگر بر تبرستان مستقر ساختند.

حسن پسر زید در سیاست مذهبی خود به گونه‌ای رسمی آداب و شریعت شیعه و کلام معتزلی را رواج داد. به ظاهر محمد نیز از او پیروی کرده دو متکلم برجسته معتزلی ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی را به گونه منشیان خود به کار گرفت. ابن ندیم از برخی از کتابهای حسن در باره شرع و امامت نام می‌برد. اما این کتابها در دست نیست و در ادبیات بعدی زیدی هرگز از آنها نامی و نقلی نرفته است. هیچیک از آن دو برادر را بعدها امام زیدی ندانستند و به ویژه پیروان یحیی هادی الی الحق که نوه قاسم پسر ابراهیم و بنیانگذار امامت زیدی در یمن بود، آن دورا به

۱. Der imam al - Qāsim، صص ۸۶ به بعد.

بیدادگری متهم می‌ساختند. هادی چندی پیش از آن که به یمن رود. درزمان فرمانروایی محمد پسر زید از آمل دیدن کرد. از آنجاکه به پیروان خود اجازه داده بود که او را امام بخوانند محمد پسر زید نسبت به او بدگمان گشت و او ناگزیر شد تا با شتاب از شهر بیرون رود. زیدیان مکتب قاسم پسر ابراهیم در تبرستان با اینکه از فرمانروایی حسن و محمد پشتیبانی می‌نمودند به ظاهر نوه قاسم را در کارهای مذهبی پیشوای خود می‌دانستند، شماره‌ای درخور از زیدیان تبری پس از قیام هادی در یمن به او پیوستند و در سلک وفادارترین یاوران او درآمدند.

فرمانروایی زیدیان علوی در تبرستان در سال ۹۱۴/۳۰۱ به دست حسن بن علی اطروش الناصر للحق بار دیگر برقرار گشت. او که از حسینیان مدینه بود در زمان فرمانروایی حسن پسر زید به تبرستان آمده بود و در جنگی که در آن محمد پسر زید کشته شد شرکت جسته بود، وی سپس به ری گریخت و دیری نپایید که دعوت پادشاه جستانی از دیلمیان که به او وعده یاری در بازپس‌گیری تبرستان را داده بود پذیرفت ناصر در آغاز دوبار به تبرستان لشکر کشید و شکست خورد آنگاه در همانجا ماند تا دیلمیانی راکه هنوز به کیش زیدی نه پیوسته بودند و نیز مردم گیل[1] خاور سفیدرود را به اسلام فراخواند. با اینکه قاسم پسر ابراهیم را یکی از مراجع خود می‌دانست نظریه‌های دینی‌اش با او تفاوت هایی داشت به خاصه در فقه وی بیشتر زیر تأثیر نظریه‌های امامیان بود تا قاسم و هادی، بنابراین او حکم های امامی را در باره طلاق وارث و شیوه مسح پا در وضو را پذیرفت.

در نتیجه این اختلاف ها کسانی که به کوشش او کیش زیدی را پذیرا شده بودند جماعت جداگانه‌ای از زیدیان را با نام ناصریه تشکیل دادند که با قاسمیه، پیروان مکتب قاسم و هادی که در رویان و خاور دیلمان رواج داشت متفاوت بود. ناصر باکمک پیروان تازه خود توانست تبرستان را از چنگ سامانیان به درآورد. وی سه سال بعد در ۹۱۷/۳۰۴ درگذشت. پیکرش را در شهر آمل به خاک سپردند و

---

1. Gilites ، م.

گورگاهش زیارتگاه ناصریان گشت. ناصریان پیوسته فرزندان او را بر دیگر علویان که داوطلب امامت بودند برتری می‌دادند و به ایشان سخت پیوستگی نشان می‌دادند.

حضور دو مکتب زیدی در سرزمین‌های کناره دریای خزر به زودی به ستیزه‌های فرقه‌ای در میان ایشان انجامید. این دشمنی به سبب مخالفت های دیرینه نژادی در میان دیلمیان و گیلکیان بالا گرفت چون بیشتر دیلمیان در شمار قاسمیان و همه گیلکیان خاور سفیدرود از فرقه ناصریان بودند وضع هنگامی پیچیده‌تر شد که قاسمیان با جماعت زیدی مقیم یمن پیوندهایی برقرار کرده و با نظریه‌های آنها همداستان شده و امامت برخی از امامان یمنی را پذیرا شدند. در حالی که ناصریان همچنان در قلمرو ناحیه دریای خزر محدود ماندند. در گرماگرم رقابتی که در میان این دو فرقه درگرفته بود افراطیان هر دو سو تا آنجا پیش رفتند که پیروان مکتب دیگر را کافر و ملحد خواندند. نزدیک نیمه سده چهارم / دهم امام ابوعبدالله مهدی که خود از فرقه قاسمیه بود اما در هوسم[1] (رودسر کنونی) کانون اصلی آموزش و دانش ناصریان، فرمانروایی می‌کرد با معتبر اعلام کردن نظریه‌های هر دومکتب با این استدلال که این هر دو بر اساس اجتهاد امامان برحق استوار است. کوشید تا شعله شور وشوق هواخواهی فرقه‌ای این مکتب ها را فرونشاند. در حالی که زیدیان کناره دریای خزر این عقیده را پذیرفتند. این پذیرش تفرقه را به تمامی از میان برنداشت. تداوم این دو مکتب همراه با انشعاب نژادی و هواداری از زادگاه کمابیش انقسام سیاسی دایمی در جماعت زیدی کناره خزر انجامید. فرمانروایی علویان پس از برافتادن از تبرستان و استقرار دوباره در سرزمین های غربی‌تر در بیشتر زمان ها به دو شاخه دیلمی و گیلکی منقسم بود.

زیدیان در زمان فرمانروایی خاندان بویه در ایران به اوج عظمت رسیدند. خاندان بویه یعنی دیلمیان ناحیه لاهیجان، نخست از خدمت در لشکریان ناصر للحق علوی و جانشین علوی او حسن پسر قاسم داعی به رهبری رسیدند. هر چند خاندان

---

1. Hawsam ,م.

نامبرده پس از رسیدن به قدرت بنا به مصلحت سیاسی از خلافت عباسیان پشتیبانی نمود. علویان زیدی را نیز در پرتو پشتیبانی و تایید خود گرفتندو فرمانروایی علویان را در زادگاه خودشان یا کناره‌های دریای خزر تقویت کردند. ابوعبدالله مهدی فرزند حسن پسر قاسم‌الداعی که چندی بعد امام زیدی گشت مورد تکریم فراوان معزالدوله بویهی قرار گرفت. و از سوی همو به پایگاه وکیل یا نماینده علویان در بغداد برگماشته شد. با این امتیاز فوق عادت که هرگز در مراسم رسمی به پوشیدن جامه سیاه ـ رنگ رسمی عباسیان ـ یا حضور در دربار خلیفه ناگزیر نباشد، گویند معزالدوله در خلوت او را امام خود می‌خوانده است.

در میان امامان زیدی کناره دریای خزر پس از ناصر بلندآوازه‌ترین عالمانشان دو برادر دانشمند بودند از خاندان بطحانی به نامهای احمد پسر حسین موید بالله (مرده ۱۰۲۰/۴۱۱) و ابوطالب یحیی ناطق بالحق که هر دو روزگاری در ری به محفل وزیر خاندان بویه صاحب بن عباد و قاضی قضات معتزلی او، عبدالجبار همدانی وابستگی داشتند. این هر دو برادر در آمل از پشت پدری که کیش شیعه امامی داشت چشم به جهان گشودند و در زیر نفوذ آموزگارشان ابوالعباس حسنی که یکی از نمایندگان بزرگ مکتب هادی در تبرستان بود[1] به کیش زیدی گرویدند. اینان در بغداد در نزد ابوعبدالله بصری که به ابوعبدالله مهدی نیز دانش آموخته بود، کلام معتزلی آموختند. ابوعبدالله بصری، پیش از عبدالجبار، پیشوای مکتب معتزلی بصره بود، و سه امام زیدی به کوشش همین ابوعبدالله کلام معتزلی مکتب بصره را پذیرفتند، در حالی که هادی به نظریه‌های مکتب معتزلی بغداد بیشتر نزدیک بوده است. نظریه‌های مکتب معتزلی بصری ویژگی کیش زیدی در کناره‌های دریای خزر گشت و از همین جا به یمن نیز سرایت کرده در برابر مکتب محلی یمنی که به کلام هادی چسبیده بود قد برافراشت. موید دو کتاب فقهی نیز بر پایه نظریه‌های شرعی هادی، و کتابی دیگر که بیانگر نظریه‌های خودش بود ـ کتاب الافاده ـ نوشت. بر پایه این کتاب برخی او را

۱. Der Imam al - Qāsim، صص ۱۷۷ ـ ۱۸۱.

بنیانگذار مکتب ویژه‌ای از فقه زیدی به نام مویدیّه دانسته‌اند. هر چند برخی دیگر مویدیه را بخشی از قاسمیه دانسته‌اند. به ظاهر اختلاف‌های میان آن دو به نسبت ناچیز بوده است.

پس از برافتادن خاندان بویه، شهر ری در سراسر سده پنجم / یازدهم و نیمه نخست سده ششم / دوازدهم هنوز به گونه کانونی مهم از آموزش های زیدی بود. شاید در همین شهر بود که موفق بالله ابوعبدالله حسین پسر اسماعیل شجری جرجانی که شاگرد، قاضی عبدالجبار و رفیق موید بود تدریس می‌کرد. او نویسنده کتاب موجودی است به نام «کتاب الاحاطه» که در آن به توصیف کلام معتزلی مکتب عبدالجبار و نظریه‌های زیدیان در باره امامت پرداخته است. پسرش مرشد بالله یحیی (م. ۱۰۸۴/۴۷۷ ـ ۱۰۸۵) از دانشمندان بزرگ ری بود که در کلام معتزلی، فقه زیدی، حدیث و نسب شناسی طالبیان چیره‌دست بود. در سال ۱۰۵۴/۴۴۶ ـ ۱۰۵۵ وی زمانی کوتاه در میان دیلمیان مدعی امامت زیدی گشت و چندی بعد در ری او را کیایحیی و امام خواندند. محدثان سنی نیز با او نشست و برخاست داشتند[1].

محدث سرشناس معتزلی اسماعیل پسر علی سمّان (مرده نزدیک ۱۰۵۶/۴۴۷) در ری در فقه زیدی و نیز در مذهب های حنفی و شافعی چیره‌دست بود. نزدیک نیمه سده ششم / دوازدهم ابوعباس احمد پسر ابی حسن کنی در ری و در زادگاهش کن که در کوهستانهای آن نزدیکی‌هاست به عنوان دانشمند و معلمی زیدی فعالیت داشت. معروفیت وی بیشتر به علت روایت شمار بسیار از کتابهای مولفان زیدی کناره‌های خزر از برای قاضی جعفر پسر ابی‌یحیی یمنی بوده که روزگاری نزد او درس می‌خوانده و سپس این کتابها را در یمن معرفی کرده است.

بیهق کانون دیگر آموزش های کیش زیدی در ایران در فراسوی ولایت های

---

۱. Der Imam al-Qāsim صص ۱۸۴ ـ ۱۸۵ ابن حجر «لسان المیزان» ششم ص ۲۴۷ و ششم صص ۲۴۸ ـ ۲۴۹ دو زندگینامه از او به دست می‌دهد. ابن جوزی «منتظم» نهم ص ۳۵، ابن طباطبا «منتقلة الطالبیه» به کوشش الخرسان ص ۱۵۶.

دریای خزر بود. بنا به نوشته ابن فندق رئیس بیهق ابوالقاسم علی پسر محمد پسر حسین چندی پیش از جمادی‌یکم سال ۴۱۴/ ژوئیه ۱۰۲۳ در آنجا چهار مدرسه از برای چهار جناح یعنی حنفیان، شافعیان، کرامیان و سیدان و پیروانشان، معتزلیان (عدلیون) و زیدیان بنا کرد[1]. به ظاهر علویان شهر با کیش زیدی و کلام معتزلی همداستان بودند. در آن حال سلطان محمود رئیس را به غزنه فراخواند و او را شاید به سبب ساختن مدرسه از برای شیعیان سرزنش کرد. ابن فندق در باره اینکه آیا بعدها به آن مدرسه اجازه ادامه کار داده شد، یا نه سخنی نمی‌گوید. چندی بعد در همان سده ابوسعد محسن پسر محمد پورکرامه معروف به حاکم جشمی م، ۱۱۰۱/۴۹۴) در ناحیه بیهق به تدریس پرداخت. جشمی معتزلی حنفی بود و در مرحله‌های آخر زندگانی‌اش سخت به زیدیان که به کیششان در آمده بود پیوستگی داشت، کتابهای فراوان او در کلام، تفسیر قرآن و مبحث های جدلی در دفاع از معتزلیان و زیدیان و زندگینامه در میان زیدیان کناره دریای خزر و سپس همچنین در یمن از شهرت و مرجعیت بسیار برخوردار گشت. آموزش‌هایش را پسرش فضل، که یکی از شاگردانش ابوحسین زید پسر حسن بیهقی بود، در بیهق دنبال همی کرد ابوالحسین زید بیهقی در سال ۵۴۱ / ۱۱۴۶ به یمن آمد و دو سال در آنجا از برای تدریس بماند. امام فرمانروا المتوکل علی‌الله احمد پسر سلیمان نزد او به مطالعه کلام و روش شناسی فقهی پرداخت، و آثار خودش بیانگر نفوذ زیدیان کناره‌های دریای خزر است. از جمله شاگردان دیگر بیهقی قاضی جعفر نامبرده در بالاست که در هنگام ترکِ یمن استاد خود را همراهی کرد. پس از مرگ بیهقی در تهامه قاضی جعفر سفر خود را به سوی عراق و ری از برای انجام دادن ماموریت گردآوری مرده‌ریگ ادبی زیدیان و انتقال آن به یمن ادامه داد.

در این زمان کیش زیدی در عراق و ایران رو به افول می‌رفت و دیری نپایید که به راستی در فراسوی عزلتگاههای دست نیافتنی‌اش در رویان، دیلمان و گیلان به

---

۱. ابن فندق، تاریخ بیهق، صص ۱۹۴، ۱۹۵.

تقریب به یکباره ناپدید شد. در این عزلتگاهها هم پایگاه این کیش به سبب پیشروی‌های اسماعیلی و اهلِ تسنن محدود گشت. اما جماعت های کوچک زیدی مذهب از هر دو شاخه ناصریان و مویدیان[1] بر جا ماندند. و سنتی محدود از آموزش های زیدی را تا آغاز دوران صفویان حفظ کردند. در زمان شاه طهماسب نزدیک سال ۱۵۲۶/۹۳۳ بیشتر باقیماندگان زیدی کناره خزر به تشیع دوازده امامی گرویدند.

۱. Der Imam al - Qasim ص ۲۱۸، «شاه طهماسب صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی، به کوشش عبدالحسین نوایی» صص ۱۰۸ ـ ۱۰۹.

کیش اسماعیلی: دعوت کهن و دعوت نو (جدید)

در میان سه شاخه اصلی شیعه، شاخه اسماعیلیان با ایران پیش از چیرگی مغول صمیمانه‌ترین پیوندها را داشت. جنبش اسماعیلی در شکل تاریخی درخور شناخت آن در ایران پدید آمد و نخست از آنجا پراگنده گشت. در مرحله بعدی کیش اسماعیلی ایران از جامعه بزرگتر اسماعیلی که زیر رهبری خلافت فاطمیان مصر بود پیوند بگسست و سنت جداگانه خود را در جنبش نزاری تشکل بخشید.

اسماعیلیه به طور رسمی شاخه‌ای از کیش امامیه بود که بر سر اختلاف در باره جانشینی امام جعفر صادق پدید آمد. امام جعفر صادق نخست بزرگترین پسر خود اسماعیل را به جانشینی برگزیده بود، اما اسماعیل در زمان زندگانی پدر درگذشت. فرقه‌شناسان دست کم از وجود دو گروه اسماعیلی که گویا کوفی بوده‌اند، پس از مرگ جعفر در سال ۷۶۵/۱۴۸ سخن می‌گویند که یا منکر مرگ اسماعیل و در انتظار بازگشت او با نام مهدی بودند، یا معتقد بودند که امامت از او به پسرش محمد پسر اسماعیل رسیده است. از سرنوشت بعدی این گروه‌های انشعابی اسماعیلی نخستین ـ اگر درخور این نامگذاری باشند ـ چیزی بیشتر دانسته نیست. اینان به احتمال قوی از لحاظ تعداد پیرو چندان مهم نبوده‌اند. جنبشی به نام اسماعیلی تا یک سده بعد پدید نیامد. مدرکی قاطع که بیانگر هیچ سنت مداوم عقیدتی که پیونددهنده اسماعیلیان نخستین کوفی با جنبش نیمه دوم سده سوم / نهم باشد در دست نیست.

ویژگی‌های این جنبش کوشش تبلیغی سخت و پنهانی و فعالیت انقلابی بود.

نظام عقیدتی ماهرانه آن را داعیان در سراسر جهان اسلام پخش می‌کردند. این جنبش از رهبری مرکزی برخوردار بود که کانون آن نخست عسکر مکرم و اهواز در خوزستان بود گویا داعی عبدان نخستین نویسنده کتابهای عقیدتی اسماعیلی که در ناحیه کوفه همچون دستیار داعی اصلی و بومی آنجا یعنی حمدان قرمط کار می‌کرد اهل اهواز بود[۱]. در آن هنگام که رهبر جنبش چندی بعد به بصره و سپس از آنجا به سلمیه در سوریه (شام) رفت. شواهدی مبهم در باره وجود شاخه‌ای از خاندان وی در دست است که در طالقان در خاور ایران می‌زیسته‌اند. مأخذهای موجود گزارشی با جزییات زیاد از فعالیت های آغازین دعوت در روستاهای کوفه (سوادکوفه) بدست می‌دهند. از آنجا داعیان به یمن، بحرین و شام گسیل شدند، و داعی یمن ابن‌حوشب منصور یمنی به نوبه خود داعیانی گسیل کرد که آنها دعوت را در سند، مصر و مغرب بنیان نهادند. در باره نخستین داعیان اسماعیلی در ایران آگاهی‌های بسیار کمتر در دست است[۲]. داعیان ایران به رغم سرزمین های تازی از عراق فرستاده نمی‌شدند و تابع دعوت (دعوه) در عراق نبودند. تاریخ دقیق آغاز فعالیت های دعوت در ایران شناخته نیست، اما دلیل هایی در دست است که پنداشته شود تاریخ آغاز آن از عراق دیرتر نبوده و شایدکمی هم زودتر بوده است. داعیان اسماعیلی به زودی در سرزمین ری و در نیشابور و جای‌های دیگر در خراسان، فرارود و در فارس به کار پرداختند.

نظریه‌هایی که در این مرحله از سوی داعیان اسماعیلی تبلیغ می‌گشت در اساس مشتمل بر بینش ادواری از تاریخ مقدس بشر و کیهان شناسی عرفانی (گنوستیک) بود. بنابراین نظریه‌های وحی و الهام نبوی در هفت دوره پیامبرانه که هر دوره به دست یک پیامبر (ناطق) گشایش می‌یافت تبلور پیدا می‌کرده است. و هر پیامبر ناطق با خود پیامی الهی و کتابی مقدس می‌آورده شش ناطق نخست مشتمل

---

۱. عبدان بن ربیط در E - Ir.

2. S. M. Stern «The Early Isma'ili Missionaries in North - West Persia and in Khurasan and Transoxania in Bsoas, pp. 56 - 90.

بودند بر آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد(ص). پس از هر یک از این ناطقان ششگانه یک وصی که او را صامت (خاموش) نیز می‌نامیدند می‌آمده تا حقیقت های درونی پنهان شده در پیام ها را آشکار سازد. این صامتان مشتمل بودند بر شیث، سام، اسماعیل، هارون، شمعون الصنعاء و علی(ع). هر دوری با هفت امام به کمال می‌رسید که بازپسین آنها می‌بایست به پایگاه ناطق از برای دور بعدی ارتقا یابد و کتابی مقدس و شرعی نو را که ناسخ شرع پیشین باشد عرضه کند. در دور ششم محمد پسر اسماعیل هفتمین امام و بنابراین سزاوار رسیدن به پایگاه هفتمین ناطق بود. او ناپدید شده بود، ولی قرار بود به زودی در آن مرتبه ظهور کند تا شرع اسلام را نسخ کند. اما پیام الهی او دیگر بنا نبود شامل شرعی نو باشد، بلکه می‌بایست مشتمل بر آشکار ساختن کامل حقیقت‌های باطنی و مکتوم پیشین باشد. همانند قایم آخر زمان و مهدی او می‌بایست بر جهان حکومت کرده و آن را به پایان رساند.

این نظریه در باره تاریخ پایه‌ای به تمامی شیعی اسلامی دارد. ناطقان پیش از محمد(ص) و جانشینان آنان همان پیامبران صاحب کتاب و مذکور در انجیل بودند که قرآن نیز آنان را تصدیق کرده بود و در نزد مسلمانان ارجمند بودند. مهدی موعود، محمد پسر اسماعیل از تبار علی و فاطمه بود. هر چند قرار بود که او شرع اسلام را منسوخ سازد ولی این کار تنها برای آشکار ساختن کامل حقیقت هایی بود که پیشتر در شرع اسلام و در کتابهای مقدس پیامبران پیشین مکتوم شده بودند. با چنان نظریه‌ای نسبت به تاریخ دین راستین بوده است که مورخ نزاری اسماعیلی یاد شده در بالا که در باره خرمدینیان گزارش داده است می‌توانسته آشکارا این نظریه‌های خرمیان را به سخره گیرد که امامت تابع از مشیت الهی در دوران پیش از محمد از آن پادشاهان ایران بوده است و سپس از آنان به ابومسلم ایرانی رسیده که نوه‌اش ـ بنا به عقیده ایشان ـ به‌گونه مهدی باز خواهد گشت تا کیش راستین ایرانی را دوباره بر پا سازد.

کیهان‌شناسی عرفانی‌ای که جنبش نخستین اسماعیلی از آن پشتیبانی می‌نمود به رغم وجود برخی از آموزش ها و اصطلاح های اسلامی در آن خیلی کمتر اسلامی

یا حتی شیعی بود[1]. این گیهان شناسی خداوند بزرگ را به گونه یکتای مطلق و برتر از شناخت آدمی توصیف می‌کرد. خداوند بنا به اراده و مشیّت خود نوری را آفرید و با امر آفرینش قرآنی «کن» که از دو حرف کاف و نون تشکیل شده آن را مورد خطاب قرار داد. از این دو حرف و از راه تکرار اولین اصل (یا سابق) نیز موسوم به کونی (شکل مؤنث کن) پدید آمد. به فرمان خدا سپس کونی دومین اصل (یا تالی) نیز موسوم به قدر را آفرید کونی معرف اصل مؤنث و قدر معرف اصل مذکّر بودند. اینان بر روی هم متشکل از هفت حرف بودند که حروف علویه نامیده می‌شدند و به عنوان صورت های مثالی یا نوعی هفت پیامبران ناطق و کتابهای مقدسشان تعبیر می‌شدند. در عالم روحانی کونی کروبیان هفت‌گانه را آفرید و قدر به فرمان کونی دوازده حد روحانی (حدود روحانیّه) را پدید آورد. شش حد دیگر هنگامی از کونی به وجود آمدند که او در آغاز ازشناخت آفریننده مافوق خود ناتوان مانده بود چون این شش حد بدون اراده‌کونی و از طریق قدرت آفریدگار پدید آمده بودند کونی اکنون خداوند را شناخت وگواهی داد: که خدایی نیست جز خدا و الوهیت خود را انکار کرد. از این شش حد سه عدد از کونی بالاتر و سه عدد دیگر از او پایین تر بودند. در میان سه حد پایینی ابلیس قرار داشت که از فرمان کونی مبنی بر تسلیم شدن به قدر یا آدم آسمانی سرپیچی کرد و در نتیجه به شیطان اصلی مبدل گشت. کونی و قدر همچنین با سه شکل روحانی جد، فتح و خیال که اغلب با سه افریشته یعنی جبرائیل میکائیل و اسرافیل یکی دانسته می‌شدند حدود پنجگانه‌ای را تشکیل می‌دادند. و بین دنیای روحانی و سلسله مراتب دینی در دنیای مادی میانجیگری می‌کردند. دنیای فرودین مادی را خداوند با وساطت کونی و قدر آفرید.

ماهیت عرفانی این کیهان شناسی آشکار است. بسیاری از آخشیج های

---

1. See. S.M Stern «The Earliest Cosmological Doctrines of Ismāīlism in Studies of Ismāīlism p.3-29.

H. Halm Kosmologie und Heilslehre der Frühen Ismā'iliyā

ساختاری مفهوم ها و شماره‌های نمادی آن در نظام های عرفانی (گنوستیک) متقدم نظیره‌هایی دارند. با این وصف گذشته از عنصرهای اسلامی مانند امر آفرینش «کن»، صفت های الهی «اراده» و مشیت، رد پای آنها را نمی‌توان در مأخذها و مدل های خاص پی‌گیری کرد. ادعای جدلیان ضداسماعیلی و مولفان کتابهای فرق که این کیش اسماعیلی از کیش‌های گونه‌گون ثنوی مانند زرتشتی، مانوی، دیصانی[۱]، مزدکی و خرمدینی برگرفته شده است با نظریه‌های اسماعیلیان نخستین تأیید نمی‌شود. کونی و قدر منعکس کننده ثنویت های کیهانی روشنایی و تاریکی و یا خیر و شر نیستند، بلکه دو اصل نخستینی هستند که در پیرامون آنها دنیای روحانی اعلی دوران دارد. اصطلاح و نام های حدود گوناگون روحانی بر کلمه‌های فارسی یا مشتق های آشکار از اصطلاح های فارسی مشتمل نیست.

جنبش آغازین اسماعیلیان نزدیک سال ۸۹۹/۲۸۶ به دو شاخه منقسم شد[۲].

یک شاخه رهبری عبدالله (عبیدالله) را که همان مهدی خلیفه بعدی فاطمی است پس از اینکه او انتظار ظهور محمد پسر اسماعیل را نادرست دانست و مدعی امامت برای خودش شد همچنان به رسمیت شناخت. شاخه دیگر از وی گسست و بر رویهم اعتقاد متقدم اسماعیلیان را به بازگشت محمد پسر اسماعیل تایید کرد. شاخه اخیر که به منظور سهولت ممکن است قرمطی (هر چند کاربرد تاریخی این نام چندان روشن نیست) خوانده شوند شامل جماعت های اسماعیلی عراق، بحرین و بیشترین اسماعیلیان ایران بودند. شاخه فاطمی بیشتر مشتمل بود بر جماعت اسماعیلی یمن که ابن حوشب بنیانگذار آن بود و جماعت هایی که داعیان گسیل شده از جانب او در

---

۱. این دیصان Bardesane یکی از حکیمان شام از نژاد پارتیان بود پدر و مادرش از ایران به شهر رها (اورفه کنونی Edesse) رفتند و او در آن شهر چشم به جهان گشود و به شهر دیصان رودخانه رها منتسب گردید. پیروانش را دیصانیه خواندند. نقل با تصرف از حاشیه ملل و نحل شهرستانی به کوشش جلالی نایینی، ص ۱۹۸. م.

۲. در باره مطلب های زیر بر رویهم بنگرید به

Fātimiden und bahrain qarmaten» and «Das imamat in der Frühen ismailitischen Lehre»

مغرب، مصر و سند بنیان نهاده بودند. برخی از اسماعیلیان خراسان که شاید در اقلیت بودند، نیز نسبت به فاطمیان وفادار ماندند.

قرمطیان نمایان ترین پیروزی خود را در بحرین به دست آورده در آنجا دولتی از برای خود بنیان نهادند. اما بیشتر مرجع های عقیدتی‌شان در ایران می‌زیستند. محمد پسر احمد نسفی (در زبان فارسی نخشبی) داعی در فرارود، کتاب المحصول را گویا نزدیک سال ۹۱۱/۳۰۰ نوشت. این کتاب را همه قرمطیان به عنوان توصیفی جامع از اندیشه باطنی خود پذیرا شدند. این کتاب به ظاهر نخستین بار کیهان شناسی نوافلاطونی ـ اسماعیلی را که تا اندازه‌ای زیاد جایگزین نظریه‌های متقدم شده و بعدها نیز اسماعیلیان فاطمی آن را پذیرفتند معرفی کرد.

در سال ۹۲۳/۳۱۱ قرمطیان بحرین به رهبری ابوطاهر جوانترین پسر بنیانگذار دولت قرمطی ابوسعید جنابی یک سلسله لشکرکشی‌های ویرانگر را به جنوب عراق آغاز کرده بصره و کوفه را تاراج کرده به کاروان های حاجیان تاخت. داعیان قرمطی در بحرین، عراق و ایران در این اوان پیشگویی می‌کردند که پس از اقتران برجیس و کیوان در سال ۹۲۸/۳۱۶ مهدی، محمد پسر اسماعیل ظهور کرده بازپسین دوره از هفت دوره مذهبی آغاز خواهد شد. داعی ری ابوحاتم رازی (م۹۳۴/۳۲۲) به ویژه در پراگندن این پیشگویی سخت کوشا بود. ابوحاتم در میان داعیان قرمطی از برای خود مرجعیتی فراتر قائل شده خود را خلیفه امام غایب می‌خواند و با ابوطاهر مکاتبه می‌کرد. او شماری از مردان مقتدر ناحیه ری را به کیش خود درآورد. و نیز داعیانی را به سراسر شمال غربی ایران گسیل داشت.

لشکرکشی های ابوطاهر در سال ۹۳۰/۳۱۷ با تاراج مکه در هنگام حج به اوج خود رسید. قرمطیان حاجیان و ساکنان مکه را به گونه‌ای وحشیانه قتل عام کردند و حجرالاسود را به عنوان نشانه‌ای آشکار از به پایان رسیدن دوران اسلام با خود بردند. دو سال پس از آن در رمضان ۳۱۹/ سپتامبر ـ اکتبر ۹۳۱ ابوطاهر حکومت بحرین را به جوانی ایرانی از مردم اصفهان سپرد و او را مهدی منتظر خواند. بنا به نوشته بیرونی تاریخ این انتصاب به گونه‌ای برگزیده شده بود که با گذشتن ۱۵۰۰ سال از مرگ

زرتشت، در پایان سال ۱۲۴۲ از دوران اسکندر مصادف باشد، که از برای آن تاریخ پیشگویی‌هایی به زرتشت و جاماسب نسبت داده می‌شد مبنی بر آن‌که این سال شاهد برقراری دوباره حکومت مجوسان خواهد بود. مهدی اصفهانی بیشتر به گونه بازگرداننده کیش ایرانی درآمد تا آن خلفی از علی و فاطمه، که اسماعیلیان انتظارش را داشتند که حقیقت های پنهان شده در نگاشته‌های مقدس پیامبران یهودیت، مسیحیت و اسلام را آشکار کند. ادعا شده بود که مهدی اصفهانی از تبار پادشاهان ایران است. از دیرباز ستاره‌شناسان شهر زادگاهش اصفهان بر این باور بودندکه خاندانی ایرانی از برای برانداختن خلافت تازیان به پای خواهد خاست.

گفته می‌شد که او مجوسی است و مردم را به پرستش آتش فراخوانده است. به ظاهر پیوندهایی با دیانت رسمی زرتشت وجود داشته است. زیرا که موبد اصلی مجوسان، اسفندیار پسر آذرباد، را به همدستی با ابوطاهر متهم ساختند و به فرمان الراضی خلیفه عباسی کشتند[1]. عبادت و شریعت اسلامی منسوخ گشت؛ پیامبران اسلامی از ابراهیم تا محمد(ص) و امامان از علی(ع) به بعد در ملاء عام مورد لعنت قرار گرفتند. بنا به گفته یک شاهد سنی‌مذهب ابوطاهر آشکارا آموزش های داعیان اسماعیلی را طرد کرد و به پیروان خود گفت دین راستین که اینک آگهی شده است دین «پدر ما آدم» است. پیامبران بعدی موسی، عیسی، و محمد(ص) همه شیّاد بوده‌اند. نسفی وحی آدم را بر خلاف پیامبران بعدی وحی خالص روحانی فاقد شرع دینی تعریف کرده بود. فرمانروایی مهدی اصفهانی تنها هشتاد روز پایید. پس از آنکه مهدی اصفهانی دستور کشتن برخی از رهبران قرمطی را صادر کرده بود، ابوطاهر او را دستگیر کرد و کشت. سپس ابوطاهر به پیروانش اعتراف کرد که گول خورده بوده است.

در باره اهمیت این رویداد باید با احتیاط داوری کرد. بدیهی است که اندیشه بازگرداندن دین و فرمانروایی ایرانی نمی‌توانسته به گونه خلق الساعه از سوی مهدی

۱. مسعودی «التنبیه والاشراف» به کوشش م.ج. دخویه M.j, de Goeje صص ۱۰۴ـ۱۰۵.

اصفهانی مطرح شده باشد. می‌بایست ابوطاهر و برخی از دیگر رهبران قرمطی بحرین هواخواه این کار بوده و تا اندازه‌ای نقشه آن را پیشاپیش کشیده باشند. ابوسعید جنابی مردی بود ایرانی از شهر گنافه[1] واقع در ساحل فارس. او پیش از آنکه به بحرین فرستاده شود آنجا به نام داعی فعالیت می‌کرد در خانواده او شاید احساس های ایرانی نیرومند مانده بودند. در میان نوادگانش دست کم دو تن نامهای پادشاهان ایرانی داشتند. ابوطاهر یکی از پسران خود را شاپور (سابور) نامید، و برادرش ابوالقاسم یکی از پسرانش را کسری (خسرو) خواند.

نظریه اسماعیلی در باره تاریخ دین که آمیزه‌ای از تلفیق، عقیده‌های گوناگون با یکدیگر بود به کیش زرتشتی و دیگر کیش‌های ثنوی در سلسله وحی پیامبرانه پایگاهی بخشید. نسفی در کتاب محصول خود نوشت که زرتشتیان پیروان دین سومین ناطق یعنی ابراهیم بوده‌اند[2]. گویا او مدعی بوده که زرتشت داعی‌ای بوده از سوی ابراهیم و هنگامی که به پیروان خود گفت تا به سوی خورشید روی کنند و بستن چهار گره را بر کمربندهایشان رواج داد، از ابراهیم ملهم بود. او همچنین اعلام کرد که خود زرتشتیان گفته‌اند، که ابراهیم پیامبر آنها بوده و آدم و نوح را نیز پیامبران خود می‌دانستند، چنانکه آدم آغاز و ابراهیم هدف بوده است. مانی، دیصان[3] و مارسیون[4] را نسفی پیشوایان صابیان می‌دانسته و بدینسان آنان مریدان پنجمین ناطق یعنی عیسی بوده‌اند. بنابراین چنین می‌نماید که نسفی نظریه‌ای مثبت نسبت به این دین ها داشته، هر چند به گونه‌ای تنها حاشیه‌ای، اصالت ظهور نبوی آنها را پذیرا بوده، اگر چه آنها نیز مانند دین های یهودی و مسیحی جای خود را به اسلام و وحی آینده

---

1. ganafa ,م.

۲. نگ. S.M.Stern «Abū Hātim - al - Rāzi on Persian Religion» در Studies on Early ismāilism صص ۳۰ به بعد.

۳. [دیصان Bardesane که یارانش را دیصانیه می‌خوانند به دو اصل قدیم اعتقاد داشت و پیروانش از دو فرقه کینویه و صیامیه تشکیل شده بودند. م]

4. Marcion ,م.

هفتمین ناطق می‌دادند.

در حالی که ابوطاهر بدینسان شاید می‌توانست تا اندازه‌ای خاص از برای برخی از جنبه‌های سنت مذهبی ایرانی از اسماعیلیان هواخواهی و همدردی چشم داشته باشد. استحاله او از مهدی به یک بازگرداننده کیش و پادشاهی ایران، مستلزم رد کامل بسیاری از عقیده‌ها و انتظارهای سنتی اسماعیلیان در باره هفتمین پیامبر ناطق بود. نظریه جدلی معتزلی و ضد اسماعیلی قاضی عبدالجبار که ابوطاهر به پیروانش گفته بود که بازگشت تندروانه‌اش بر طبق «رمزی بوده که وی و پیشینیان به مدت شست سال آن را نگهداشته بودند» به دشواری باورکردنی است، بر عکس. بیشتر این ماجرای اصفهانی بود که به اتهام های پیوسته جدلیان میدان داد تا بگویندکه در کمون عقیده باطنی اسماعیلیان شرکی دوگانه‌پرست یا ثنویتی نهفته بوده و بنیانگذاران آن گروهی از شعوبیان متعصب ضدتازی ایرانی بودند و دست به‌کار توطئه‌ای زده بودند تا اسلام را نابود و فرمانروایی تازیان را ـ در حالی که خود را در لفاف شیعیگری پنهان ساخته بودند ـ واژگون سازند.

شاید علت اینکه ابوطاهر مهدی دروغین را زود سرنگون ساخت همانقدر به علت واکنش گسترده دشمنانه اسماعیلیان بود که رفتار گستاخانه اصفهانی نیز آن سرنگونی را ایجاب می‌کرد. به هر تقدیر انبوهی از قرمطیان عراق و بخش های باختری ایران پس از آن رویداد از کیش قرمطی روی برگاشتند. ابوحاتم رازی ناچار شد که بگریزد و از پیروان پیشین خود پنهان شود. به احتمال قوی در این دوره از زندگانی و کوشش‌هایش بوده که کتاب الاصلاح خود را در انتقاد از برخی از جنبه‌های کتاب المحصول نسفی نگاشت. برخی از جنبه‌های آن کتاب که در معرض سخت‌ترین انتقادهای ابوحاتم قرار گرفته بود، به ظاهر همان نکته‌هایی بود که قرمطیان بحرین را گمراه ومنحرف ساخته بود. بدینسان ابوحاتم پیوسته به گرایش های اباحی و ضداخلاقی آشکار در نظریه‌های نسفی معترض بود. او به رغم نسفی معتقد بود که هم آدم، نخستین پیامبر ناطق و هم عیسی پنجمین پیامبر ناطق آورنده شریعت ها بوده‌اند وی سخت استدلال می‌کرد که هر حقیقت باطنی به ناچار

باید شرع و قانونی ظاهری داشته باشد. این استدلال در واقع دارای انتقادی نهان از ادعای ابوطاهر بود. که مدعی بازگرداندن دین بدون شرع آدم بوده است.

در حالی که ابوحاتم نمی‌توانست با این اجماع اسماعیلی که هفتمین پیامبر ناطق محمد پسر اسماعیل شریعتی با خود نمی‌آورد بلکه حقیقت روحانی همه شریعت های پیشین را آشکار می‌کند مخالفت ورزد. پافشاری نمود که دوران محمد(ص) نخستین ظهور و غیبت هفتمین امام چنانکه نسفی می‌گفته به پایان نرسیده بوده وی معتقد بوده که بین هفتمین امام و زمان ظهور پیامبری ناطق که آغازگر عصر نو است همیشه یک دوره فترت وجود دارد در زمان این فترت رهبری سلسله مراتب دینی با دوازده لاحق خواهد بود که در دوازده جزیره زمین اقامت دارند. یکی از این دوازده لاحق خلیفه امام غایب است و بدین سبب می‌تواند در میان ایشان نقش داور را داشته باشد. دلیل هایی در دست است که ابوحاتم خود را صاحب این مقام (خلیفه) می‌پنداشته است. اما دوازده لاحق همگی از لحاظ پایگاه برابر بوده‌اند و خلیفه نمی‌توانسته بر آنها نظارت داشته باشد. بنابراین فترت دورانی بوده که در آن امکان پدید آمدن نهضت های الحادی و اختلاف ها در سلسله مراتب روحانی وجود داشته است. ممکن بود که لاحقی ستمگر بر سلسله مراتب روحانی سیطره یافته به ستمگری پردازد، و به دروغ مدعی مقام ناطق شود زیرا که ظهور ناطق را نزدیک می‌پنداشته‌اند. بنا به گفته ابوحاتم این امر در فترت دوره سوم رخ داده بوده است. شاید این امر در قضیه مهدی بنیانگذار خلافت فاطمی و شاید در قضیه ابوطاهر هم رخ داده بوده است. زیرا که این هر دو با ادعاهای نابهنگام و دروغین مبنی بر ظهور هفتمین ناطق، پیروان خود را فریب دادند.

ابوحاتم بر نظریه‌های نسفی پیرامون زرتشتیان و دیگر کیش های دوگانه‌پرست نیز معترض بود. او این ادعا را که زرتشت پیرو ابراهیم بوده است نادرست می‌دانست و معتقد بود که زرتشت به دوره فترت چهارمین ناطق یعنی موسی تعلق داشته است. زرتشت لاحقی از زمان داوود یعنی خلیفه‌ای در زمان غیبت امام، بوده و از برای مردم ولایت خود مقرره‌های گوناگون وضع می‌کرده و کتابی

مقدس نگاشته که هر چند مشتمل بر خرد بوده اما قانون دینی نداشته ولی پیروانش دستورهای او را دگرگون ساختند. پایگاه کیش زرتشتی در دوران چهارم همانند پایگاه صابیان در دوران پنجم بوده. ابوحاتم همان کیش های ثنوی را به صابیان مربوط می‌دانست که نسفی یکی دانسته بود. بنیانگذار کیش صابیان یک لاحق بوده و بنابراین کتاب دینی او به نام زبور بر شرع دینی مشتمل نبوده هر دو گروه به دو اصل معتقد بودند زیراکه آنها گفته‌های حکیم بنیانگذار کیش خود را بد فهمیده بودند. او به ایشان در باره (ثنویات) دوگانه‌ها سخن گفته بود تا بدینسان یگانگی خدا را نشان دهد، اما آنها تنها ظاهر سخنانش را گرفتند. مخالفان این عقیده نادرست را از برای بر پا داشتن فرمانروایی این جهانی خود دستآویز ساختند.

بنابراین پایگاه بنیانگذاران این کیش ها آشکارا از منزلت ناچیزی برخوردار بود. آنان از مریدان پیامبران ناطق آنچنانکه نسفی گفته بود نبودند. بلکه به گونه لاحق هایی بودند که نسبت به خلیفه‌های دوران خود در مرحله دوم قرار داشتند. فزون بر آن، پیروان آنها نیز آموزش های آنها را بد فهمیده و دگرگون ساخته بودند تعبیری که ابوحاتم رازی از پایگاه این بنیانگذاران کیش های دوگانه گرا (ثنوی) عرضه کرد حتی منفی‌تر هم بود. بنا به این تعبیر صابیان در اصل پیروان یکی از مخالفان بودند که آموزش های مسیحی لاحق زمان خودش را بد تعبیر کرده بود، به گونه‌ای مشابه ابوحاتم می‌فزود که ممکن است کیش زرتشتی را مخالفی که بر ضد لاحقی برخاسته بوده بنیاد نهاده بوده است. آن لاحق گویا داوود متعلق به دوره چهارم بوده. در این تعبیر هیچگونه محلی برای مبداء پیامبرانهٔ کیش زرتشتی یا دیگر کیش های دوگانه گرا[۱] (ثنوی) باقی گذارده نمی‌شود.

کوشش های ابوحاتم رازی از برای بازگرداندن اتحاد عقیدتی اسماعیلیان قرمطی و التیام زخم سختی که از ماجرای مهدی دروغین پدید آمده بود به ناکامی انجامید. انتقاد او از نسفی اسماعیلیان خراسان و فرارود راکه کتاب المحصول وی را

۱. «دوگانه گرا» را آقای دکتر فرهاد دفتری به جای «ثنوی» پیشنهاد کرده‌اند.م.

همچنان موثق می‌دانستند خشمگین ساخت. داعی سرزمین های خاور ابو یعقوب سیستانی (سجستانی) کتاب اصلاح ابو حاتم را در کتاب النصرة خود مورد حمله قرار داد. او در کتاب النصرة به گونه‌ای سازش ناپذیر بیشتر نظریه‌های نسفی را تایید کرد. ولی چندی بعد ابو یعقوب خود در کشمکشی با مکتب نسفی در باره شیوه مطلوب آموزش های آغازین درگیر شد. در حالی که نسفی و پیروانش برآن بودند که تعلیم در آغاز کار باید به امور مربوط به روح دوره‌های پیامبرانه، و مسأله آفرینش بپردازد، ابو یعقوب معتقد بود که تعلیم باید در آغاز با شریعت و تعبیر باطنی آن یعنی تاویل سر و کار داشته باشد[1]. از این اختلاف آگاهی بیشتری در دست نیست هر چند به روایت مأخذ این مشاجره دشمنی سختی در میان این دو گروه پدید آورد.

نبود رهبری متحد و اختلاف عقیدتی به کوشش‌های فاطمیان از برای به دست آوردن بیعت جماعت های قرمطی در سرزمین های خاوری یاری داد. چهارمین خلیفه فاطمی معز (۳۴۱-۹۵۳/۳۶۵-۹۷۵) به ویژه آرزومند بود تا از این جماعت ها در لشکرکشی‌های خاوری خود برای تسخیر سرزمین های عباسیان استفاده کند. او ابو یعقوب سیستانی (سجستانی) را با خود همراه ساخت و ابو یعقوب در کتاب های بعدی خود به تمامی از امامت فاطمیان پشتیبانی نمود. بنابراین وی به عنوان نمایندهٔ اصلی مکتب ایرانی تفکر نوافلاطونی - اسماعیلی در مکتب اسماعیلیان - فاطمی مورد شناخت قرار گرفت. بخشی از کتابهای متقدم آن مکتب نیز به ظاهر با شکلی مهذب تر در آن زمان به ادبیات فاطمی راه یافت. به نظر می‌رسد که مکتب نسفی در خاور ایران روزگاری درازتر همی بود. اما اندک اندک پیش از پایان سده چهارم / دهم جماعت های قرمطی عراق و ایران به جنبش فاطمی روی آوردند. و با اینکه تجزیه شدند. تنها قرمطیان بحرین به راه خود همی رفتند تا اینکه سرانجام در سال ۴۷۰/۱۰۷۷ - ۱۰۷۸ دولت ایشان برافتاد. درباره اعتقادهای مذهبی ویژه ایشان آگاهی ما بسیار اندک است.

---

1 . Stern, Studies in Early ismā'ilism, p, 308.

کیش اسماعیلی ایران نزدیک یک سده پیوند خود را با خلافت فاطمیان همچنان استوار همی داشت. و در این دوران نقشی مهم در تفکر اسماعیلیان فاطمی ایفاکرد به ویژه باید از سه داعی بزرگ ایرانی در اینجا به اختصار نام برد: حمیدالدین کرمانی که در زمان خلافت الحاکم (۳۸۶ ـ ۹۹۶/۴۱۱ ـ ۱۰۲۱) در بصره و بغداد درکار بود. کیهان شناسی تازه‌ای متأثر از نظریه‌های فیلسوفان مسلمان مکتب فارابی تدوین کرد. الموید فی‌الدین شیرازی (م ۱۰۷۷/۴۷۰) که در شیراز به جهان چشم گشود و فرزند یک داعی اسماعیلی بود امیر ابوکالیجار بویهی را به کیش اسماعیلی درآورد. چندی بعد وی ناچار شد به قاهره بگریزد. در آنجا خلیفه فاطمی المستنصر او را داعی الدعاة ساخت. در همانجا او کتابهای عقیدتی و موعظه‌های بسیار نگاشت. پس از دوران فاطمیان الموید و کرمانی در میان اسماعیلیان طیبی یمن و هند بانفوذترین نویسندگان قلمداد شدند. ناصرخسرو جهانگرد و شاعر ایرانی، در نزدیکی بلخ زاده شد و بعدها در زندگی از داعیان سخت‌کوش فاطمی، در دره یمگان در کوههای بدخشان گشت و در همان جا تا زمان مرگ نزدیک ۱۰۸۸/۴۸۱ به نوشتن و تعلیم پرداخت. او بنیانگذار و پیر، و پشتیبان جماعت اسماعیلی بدخشان بود و همین جماعت بسیاری از آثار اسماعیلی‌اش را نگهداری و پاسداری کرده‌اند. برخی از این کتابها ترجمه‌های فارسی و گونه پیراسته شده کتابهای کهن تری است که به تازی بوده است. مهم ترین آنها کتاب جامع الحکمتین اوست که در آن به تجزیه و تحلیل توافق و تخالف نظریه‌های فیلسوفان مسلمان و خرد پیامبرانه عرفان اسماعیلی پرداخته است.

پس از مرگ المستنصر در سال ۱۰۹۴/۴۸۷ اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح از خلافت فاطمی و رهبری دعوت در قاهره پیوند گسستند. اینان حقوق پسر خلیفه یعنی نزار را که از خلافت محروم و سپس کشته شد برحق می‌دانستند. جماعت های اسماعیلی که در سرزمین های گونه‌گون ایران پراگنده گشته بودند. در زیر رهبری واحد عبدالملک بن عطاش که آموزگار و استاد حسن صباح بود تجدید سازمان یافته بودند. حسن صباح که در اصل شاید شیعه دوازده‌امامی و از مردم قم

بود، کوشش های ابن‌عطاش را دنبال کرد. در پیروانش روح و شور انقلابی تازه‌ای دمید. اسماعیلیان در جای‌های گونه‌گون سرزمین ایران پایگاههای کوهستانی تسخیرناپذیری را بدست آوردند و یا ساختند. در سال ۱۰۹۰/۴۸۳ حسن صباح دژ الموت را در شمال خاوری قزوین فروگرفت. این دژ تا زمان تسلیم به ایلغاریان مغولی در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ پیوسته کانون رهبری جنبش نزاری همی بود. سیطره سخت حسن صباح بر جماعت‌های اسماعیلی ایران از آنجا نیک روشن می‌شود که در میان اسماعیلیان ایران هیچگونه انشعابی به سود جانشین مستنصر که بر تخت فاطمیان مصر نشسته بود به وقوع نه‌پیوست. در بیرون ایران برخی از جماعت های اسماعیلی سوریه (شام)، به ویژه در شمال آنجا به جنبش نزاری پیوستند. آنها از همان آغاز به رهبری حسن صباح به عنوان نماینده امام غایب گردن نهادند.

بنابراین اسماعیلیه نزاری بیش از آنکه تنها یک انشعاب بر سر جانشینی امامت باشد جنبشی انقلابی ـ ایرانی بود. حسن صباح استقلال عقیدتی از جنبش را براساس یک نظام عقیدتی نو که به دعوت جدید، اسماعیلیه بلندآوازه گشت استوار ساخت. در کانون ثقل این نظام نیاز پیوسته بشر به تعلیم‌های الهی و موثقی که بر رویهم اساس بخش اعظم اندیشه شیعه را تشکیل می‌داد، قرار داشت حسن صباح این نظریه را به صورت های منطقی پیچیده گسترش داده ناکافی بودن خرد بشر را از برای شناخت خدا ثابت کرد، سپس بر آن شد که نشان دهد تنها امام اسماعیلی آن آموزگاری است که از هدایت الهی برخوردارست. پس از اشاعه این نظریه نزاریان در نزد همگان به تعلیمیان شهرت یافتند و مخالفان سنی‌مذهب کیش اسماعیلی همانند غزالی کوشش‌های خود را در رد آن متمرکز ساختند. آموزش های حسن صباح به خودی خود مبارزه‌ای افراطی علیه اسلام نبود. او هم مانند اسماعیلیان فاطمی بر اعتبار شریعت و کاربرد دقیق آن پافشاری می‌نمود. اما حسن صباح با تاکید بر خودمختاری و اقتدار هر امام در زمان خودش در کار تعلیم و استقلال او از پیشینیانش، راه را از برای طغیان بزرگ افراط گرایی و اباحی در دوران متأخر الموت هموار ساخت.

حسن صباح همانند ناصرخسرو به زبان فارسی می‌نوشت و در دوران الموت

زبان فارسی نخستین زبان ادبیات مذهبی نزاریان گشت. این نخستین بار بود که یک گروه بزرگ اسلامی زبان فارسی را به جای زبان تازی زبان دینی خود می‌ساخت. کاربرد زبان فارسی همچنین نزاریان ایران را از اسماعیلیان تازی زبان جدا ساخت. متن‌های مهم دینی فارسی بی‌گمان از برای نزاریان سوریه به تازی برگردانده می‌شده، با این وصف به نظر نمی‌رسد که این متن ها تاثیر زیادی در آنجا بجا گذاشته باشند. ادبیات نزاری در سوریه در دوران الموت هم مستقل از ادبیات ایرانی گسترش یافت. به نظر می‌رسد که ادبیات تازی فاطمیان بر سوریان بیش از ایرانیان نفوذ بجا گذاشته باشد.

حسن صباح در پهنه سیاسی، سیاست شورش مسلحانه علیه سلطنت سلجوقیان را که کیش رایج سنی از آن حمایت می‌نمود، آغاز کرد. نزاریان دژهای کوهستانی بی‌شمار را در رشته کوههای البرز فروگرفتند. در سرزمین کوهستان (قهستان) در شمال خاوری ایران شهرها را استوار ساختند و چندی پس از آن نیز دژهایی درکوهستانهای شمالی سوریه (شام) به چنگ آوردند. حسن صباح از برای برابری با نیروی نظامی بس نیرومندتر مخالفان سلجوقی خود سیاست جالب کشتار رهبران بزرگ نظامی و دینی را به قصد ترساندن ایشان به دست فدائیان بنیان نهاد[1]. رفتار این فدائیان در نظر مخالفان آنچنان نابخردانه می‌آمد که آنها فداییان را حشیشیان (حشیشیون) یعنی معتادان به حشیش نامیدند[2]. این سیاست خونخوارانه نزاریان مخالفت دیرینه میان اسماعیلیان و دیگر مسلمانان سنی و شیعه را به اوج شدیدتری

۱. استاد روانشاد م. ایوانف با این عقیده مخالف است نگ: همان ادبیات کهن اسماعیلی به ترجمه همین خامه. م.

۲. نام توهین آمیز حشیشی در متن های زیدی کناره دریای خزر از برای نزاریان الموت و کوههای البرز به کار رفته است. نگ:

Arabic Texts Concerning the history of the Zaydī imāms of Tabaristān Daylamān and Gīlān

صص۱۴۶، ۳۲۹) بنابراین تصور اینکه این اصطلاح محلی محدود به سوریه بوده و هرگز در ایران به کار نرفته (برنارد لویس B.Lewis «حشیشیه» در E.I چاپ دوم) غلط است.

رساند.

مخالفت نزاریان با اسلام رایج با اعلام رستاخیز (قیامت) (قیامه) توسط حسن علی ذکره السلام در ۱۷ رمضان ۵۵۹ / ۸ اوت ۱۱۶۴ به اوج خود رسید. شریعت که نماد حکومت اسلام بود، به گونه‌ای رسمی منسوخ گشت. قیامت به عنوان تجلی حقیقت بی‌پرده در واقعیت روحانی امام تعبیر شد، که بهشت را از برای مومنانی که می‌توانستند آن حقیقت را به دست آورند، محقق می‌ساخت و مخالفانی را که به تمسک به پوستهٔ ظاهری شرع ادامه می‌دادند به دوزخ روحانی عدم وجود محکوم می‌ساخت. قیامت در اساس ادعای ظهور مهدی و پایان یافتن دوران اسلام را که به کوشش قرمطیان بحرین دو سده پیش تر مطرح شده بود تکرار می‌کرد اما اکنون قیامت فاقد جوانب ایرانی ماجرای قبلی بود، بی‌بازگرداندن آتش پرستی و پادشاهی ایران.

نیروی محرکه قیامت نمی‌توانست جاودانه نگهداری شود. نیمه سده بعد نوه حسن یعنی جلال الدین حسن نظریه قیامت را رد کرد و خود را پیرو مذهب تسنن شمرد. وی در ملاء عام اسلاف خود را لعن کرد و آنها را کافر خواند. با خلیفه عباسی ناصر آشتی کرده حاکمیت اورا به رسمیت شناخت. به پیروان خود دستور داد تا خودشان را با شریعت در شکل شافعی آن هماهنگ سازند. بدینسان او در میان مردم به «نومسلمان» آوازه یافت.

در زمان فرمانروایی پسر جلال‌الدین یعنی علاءالدین محمد (۶۱۸_۶۵۳ / ۱۲۲۱_۱۲۵۵) بار دیگر عمل به شریعت هر چند به گونه‌ای رسمی منسوخ نگشت اما سستی گرفت. در این بازپسین مرحله دوران الموت اسماعیلیه نزاری هنوز از لحاظ معنوی آنقدرها جاذبه داشت که بتواند فیلسوفی بلندپایه و ارجمند همانند نصیرالدین توسی را که با مذهب شیعه دوازده‌امامی زندگی را آغاز کرده بود به خود جلب کند[1]. در زندگینامه روحانی که خواجه نصیر در زمان بیعت خود با اسماعیلیان

۱. از برای پژوهش در مطلب زیر بر رویهم بنگرید به:

نوشته از پرورش یافتن آغازین خود به عنوان پیرو دقیق شریعت و مطالعه بعدی خود در زمینه کلام و فلسفه سخن می‌گوید. وی با آنکه فلسفه در نظرش لذت‌بخش‌ترین دانش تجلی کرده بود کشف کرد که اصول فلسفه هنگامی که بحث به هدف غایی آن که شناخت خدا و مبداء و معاد بشر است می‌رسد متزلزل است. او کشف کرد که معلمی معصوم از برای هدایت عقل به سوی کمال موردنیاز است. او اشاره کرد که آشنایی‌اش با اندیشه‌های باطنی تاج الدین شهرستانی متکلم اشعری سنی‌مذهب و محصل مذاهب که او نیز در یک سده پیش پنهانی به مذهب اسمعیلیه نزاری جذب شده بوده موجب شده بوده است تا به این مذهب درآید.

بنابراین توسی فیلسوف به نزاریان پیوست. در کتاب اخلاق ناصری به آسانی امامان و پیامبران اسماعیلی را با شاهان فیلسوف، حاکمان آرمانشهر و مدیران جهان در اندیشه نوافلاطونی فارابی یکی دانست بدینسان امامان ناظران و مجریان شریعت‌هایی بودند که به یاری خدا آنها را وضع کرده و دمساز با نیازهای ویژه زمانشان به کار می‌بردند. این اندیشه‌ها را او در کتابهای اسماعیلی خودشاخ و برگی بیشتر داد. وی تایید کرد که تضادهای میان رفتار امامان تنها در ظاهرست زیرا که آنها در حقیقت روحانی‌شان همگی یکسان بودند و همه امامان دمساز با نیازهای زمانشان رفتار کرده بودند. در عصر محمد امکان ظهور متناوب دوره‌های ستر که در طی آنها حقیقت باطنی در زیر پوشش شرع مکتوم می‌ماند و در دوره‌های قیامت که در طی آنها حقیقت باطنی آشکارا ظاهر می‌شود و شرع به حالت تعلیق درمی‌آید بنا به تصمیم مستقل هر یک از امامان حاضر در هر زمان وجود دارد.

چنین عقیده‌هایی در برابر اسلام رایج منعکس کنندهٔ مبارزه‌ای تندروانه بود. با این وصف این عقیده‌ها در مفهومی گسترده‌تر به گونه‌ای اصیل اسلامی بودند، متکلمان و فقیهان اسلام رایج همانند غزالی ممکن بود بتوانند منکر مسلمان واقعی بودن فیلسوفان مسلمانی چون فارابی و ابن سینا شوند. اما این فیلسوفان و نزاریان

«Nasīr al - Dīn al-Tusī's Ethics Between Philosophy, shi'ism, and sufism» →

شک نداشتند که اگر بیشتر از بقیه مسلمان نباشند از آنان دست کمی ندارند. تندروی مبارزه عقیدتی نزاریان منعکس کننده تندروی مخالفت سیاسی آنها بود که به طور اساسی دارای انگیزه‌ای انقلابی بود. دراین زمینه آنها جانشینان راستین مزدکیان پیش از اسلام و خرمدینیان آغاز دوران عباسیان بودند. نظام الملک این نکته را نیک دریافته بود آنجاکه پیوستگی میان مزدکیان، خرمدینیان و اسماعیلیان را به طور عموم برحسب جنبهٔ خرابکارانه و تهدید آنها نسبت به نظام حاکم توصیف می‌کند[۱]. جنبش نزاری نماینده مخالفت ایرانیان با حکومت ترکان سلجوقی بود. همچنان که جنبش خرمدینیان نمایشگر مخالفت با سلطه عباسیان تازی بود. ولی در حالی که خرمدینیان با مخالفت خود امید داشتند که کیش ایرانی را از نو زنده کنند. مخالفت نزاریان به نام معنی راستین و باطنی اسلام انجام می‌شد. پنج سده پس از رواج یافتن اسلام در ایران دیگر هیچگونه مخالفت مذهبی جز در قالب های اسلامی درخور تصور نبود.

۱. نظام الملک «سیاستنامه، به کوشش H.Darke صص ۲۵۴ به بعد.

نام نمایه = فهرست نام کسان*

۱. شماره‌هایی که بی‌وقفه پشت سر هم آمده برای پرهیز از اطناب حذف شده مثلاً به جای نوشتن ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ نوشته شده ۱ تا ۵ حرف ح نشانه اینست که نام در حاشیه آمده است. نیز برای پرهیز از تکرار، هر نام مشترک یکبار بیشتر ذکر نشده است مثلاً حسن تهرانی و حسن شیرازی به صورت زیر آمده است حسن (+ تهرانی) ۴۵ (+ شیرازی) ۵۲ الخ... م.

ب

خ

د

ص

ض

ط

ع

غ

ف

ق

ک

گ

ل

م

جای نمایه

ک

گ

ل

م

سلسله‌ها، تیره‌ها، کیش‌ها، فرقه‌ها، خاندان‌ها، نژادها

نمایه کتاب‌ها، رساله‌ها، مقاله‌ها...

ت

ج ح خ د ذ ر ز

«س، ص، ط، ع، ف، ق، ک

گ، ل، م، ن، و، ی

اصطلاح‌ها، کیش ها، عبارت ها، گرایش ها، پندارها، ترکیب ها، صفت ها، جنگ ها

ع غ ف ق

ک گ

ل،م

برخی از کتابهای
انتشارات اساطیر

▣ **تدوین متون‌آموزشی‌برنامه‌ای**

دکترمحمدحسین امیرتیموری / چاپ دوم۱۳۷۶

▣ **فارسی عمومی: ادبیات پیش‌دانشگاهی و متون نظم و نثر**

دکتر مهدی ماحوزی / چاپ دوم ۱۳۷۶

▣ **دستور سادهٔ زبان فارسی**

دکتر محمدجواد شریعت / چاپ اول ۱۳۷۶

▣ **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**

دکتر علی‌اصغر حلبی/ چاپ دوم ۱۳۷۶

▣ **مبانی عرفان و احوال عارفان**

دکتر علی‌اصغر حلبی/ چاپ اول ۱۳۷۶ /گالینگور

▣ **مرزبان‌نامه**

سعدالدین وراوینی/ استاد محمد روشن / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۶ /گالینگور

▣ **راهنمای والدین در فوریتهای پزشکی کودکان**

گروه دیاگرام / نصرت حق‌الیقین / چاپ اول ۱۳۷۶

▣ **کتاب کار نگارش و انشاء**

دکتر حسن ذوالفقاری / چاپ اول ۱۳۷۶

▣ **دمیان**

هرمان هسه / عبدالحسین شریفیان / چاپ دوم ۱۳۷۶

▣ **گزیده متون تفسیری فارسی**

دکتر سیدمحمود طباطبائی اردکانی / چاپ ششم ۱۳۷۶

▣ **برگزیده اشعار رودکی و منوچهری**

دکتر اسماعیل حاکمی / چاپ پنجم ۱۳۷۶

▣ **ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیه جلد دوم**

رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ چهارم ۱۳۷۶

▣ **ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیه جلد سوم**

رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ سوم ۱۳۷۶

▣ **مبادی‌العربیه جلد اول**

رشیدالشرتونی / چاپ چهارم ۱۳۷۶

▣ **مبادی‌العربیه جلد سوم**

رشیدالشرتونی / چاپ چهارم ۱۳۷۶

◙ **سیری در اساطیر یونان و رُم**
ادیت همیلتون / عبدالحسین شریفیان / چاپ اول ۱۳۷۶ /گالینگور
◙ **مایده‌های زمینی**
آندره ژید / پرویز داریوش و جلال آل‌احمد / چاپ چهارم ۱۳۷۶
◙ **ماه و شش‌پشیز**
سامرست موآم / پرویز داریوش / چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۶
◙ **نهج‌البلاغه**
سخنان امیرالمؤمنین علی(ع)/ دکترمحمدجوادشریعت/ چاپ‌دوم ۱۳۷۶/گالینگور
◙ **چنگیزخان**
ولادیمیرتسف / دکتر شیرین‌بیانی / چاپ سوم ۱۳۷۶ /گالینگور
◙ **شرح باب الحادی عشر از علامهٔ حِلّی**
فاضل مقداد / دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ دوم ۱۳۷۶
◙ **ترجمه مبادی العربیه جلد چهارم**
رشید الشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ سوم ۱۳۷۶
◙ **روزنامهٔ خاطرات عین السلطنه (روزگار پادشاهی مظفرالدین شاه)**
قهرمان میرزاسالور/ ایرج افشار و مسعود سالور/ چاپ اول ۱۳۷۶/گالینگور
◙ **تاریخ کامل (جلد پنجم)**
عزالدین‌ابن‌اثیر/دکتر سیدمحمدحسین روحانی/ چاپ دوم ۱۳۷۶/گالینگور
◙ **عربی ساده پیش دانشگاهی**
دکتر احمد رنجبر/ چاپ اول ۱۳۷۵
◙ **لب لباب مثنوی**
ملاحسین کاشفی/ سیدنصرالله تقوی/ سعید نفیسی/ چاپ اول ۱۳۷۵/گالینگور
◙ **دیوان‌امیرعلیشیرنوایی**
دکتر رکن‌الدین همایون فرخ/ چاپ اول ۱۳۷۵ /گالینگور
◙ **سیمای مردهنرآفرین**
جیمز جویس/ پرویز داریوش/ چاپ دوم ۱۳۷۵
◙ **خیاطی جامع دستکش و کلاه**
نسرین روزگار / چاپ اول ۱۳۷۵
◙ **خیاطی جامع لباس بچه**
نسرین روزگار / چاپ اول ۱۳۷۵

◻ **منطق‌الطیر**
فریدالدین عطار نیشابوری/ دکتر احمد رنجبر/ چاپ اول ۱۳۷۵/گالینگور
◻ **تفسیر کبیر مفاتیح الغیب جلد سوم**
امام فخر رازی/ دکتر علی‌اصغر حلبی/ چاپ اول ۱۳۷۵/گالینگور
◻ **زندگی‌شاه عباس**
لوسین لوئی‌بلان/ دکتر ولی‌الله شادان/ چاپ اول ۱۳۷۵/گالینگور
◻ **سیذارتا**
هرمان هسه / پرویز داریوش/ چاپ پنجم ۱۳۷۵
◻ **معنی عشق نزد مولانا**
دکتر روان فرهادی/ چاپ دوم ۱۳۷۵
◻ **گزیده تفسیر کشف‌الاسرار**
ابوالفضل رشیدالدین میبدی/ به اهتمام دکتر محمدجواد شریعت/ چاپ دوم ۱۳۷۵
◻ **سیاست‌نامه**
خواجه‌نظام‌الملک/ استاد عباس اقبال آشتیانی/ چاپ سوم ۱۳۷۵
◻ **دستور زبان فارسی**
دکتر محمدجواد شریعت/ چاپ هفتم ۱۳۷۵
◻ **گزیدهٔ حدیقةالحقیقه**
دکتر علی‌اصغر حلبی/ چاپ اول ۱۳۷۵
◻ **برگزیده نظم و نثر فارسی [فارسی ونگارش ۱ و ۲]**
دکتر مهدی ماحوزی چاپ دهم ۱۳۷۵
◻ **تأثیر قرآن و حدیث بر ادبیات فارسی**
دکتر علی‌اصغر حلبی/ چاپ چهارم ۱۳۷۵
◻ **خلاصه مثنوی معنوی**
استاد بدیع‌الزمان فروزانفر/ چاپ دوم ۱۳۷۵
◻ **تاریخ طبری جلد هشتم**
محمد بن جریر طبری/ ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۵
◻ **ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیه جلد اول**
رشید الشرتونی/ دکتر محمدجواد شریعت/ چاپ دوم ۱۳۷۵
◻ **اساطیر مصر**
وردنیکاایونس/ باجلان فرخی/ چاپ اول ۱۳۷۵/گالینگور

◙ **اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم**
دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۵
◙ **آیین نگارش**
دکتر محمد جواد شریعت / چاپ هفتم ۱۳۷۵
◙ **چهل سال تاریخ ایران (جلد اول: المآثر والآثار)**
محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه / ایرج افشار / چاپ دوم ۱۳۷۵ / گالینگور
◙ **تاریخ طبری (۱۶ جلدی)**
محمدبن‌جریرطبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ ۱۳۷۵ / زرکوب
◙ **اساطیر آفریقا**
جئوفری پاریندر / باجلان فرخی / چاپ اول ۱۳۷۵ / گالینگور
◙ **ایرانیان ترکمن**
دکتر اصغر عسگری خانقاه و دکتر محمد شریف کمالی / چاپ اول ۱۳۷۵
◙ **طریقت‌نامه**
عماد فقیه کرمانی / دکتر رکن‌الدین همایونفرخ / چاپ اول ۱۳۷۴
◙ **پیترکامنتسیند**
هرمان هسه / عبدالحسین شریفیان / چاپ اول ۱۳۷۴
◙ **پاسخ تمرین‌های مبادی‌العربیه جلد چهارم**
دکتر محمدجواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۴
◙ **انسان در اسلام ومکاتب غربی**
دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ دوم با تجدید نظر ۱۳۷۴
◙ **یادگار زریران متن پهلوی با ترجمه فارسی و سنجش آن با شاهنامه**
دکتر یحیی ماهیار نوابی / چاپ اول ۱۳۷۴ / گالینگور
◙ **روش تحقیق و مآخذشناسی**
دکتر احمد رنجبر / چاپ چهارم ۱۳۷۴
◙ **تاریخ کامل (جلد سوم)**
عزالدین ابن‌اثیر / دکتر سیدمحمد حسین روحانی / چاپ دوم ۱۳۷۴ / گالینگور
◙ **تاریخ کامل (جلد چهارم)**
عزالدین ابن اثیر / دکتر سیدمحمدحسین روحانی / چاپ دوم ۱۳۷۴ / گالینگور
◙ **شرح مخزن‌الاسرار نظامی گنجوی**
دکتر مهدی ماحوزی / چاپ اول ۱۳۷۴

◘ تاریخ کامل (جلددوم)

عزالدین ابن‌اثیر/ دکتر سیدمحمدحسین روحانی/ چاپ دوم ۱۳۷۴/گالینگور

◘ گزارش‌نویسی و آیین نگارش

دکتر مهدی ماحوزی/ چاپ پنجم ۱۳۷۴

◘ تاریخ طبری جلد هفتم

محمدبن‌جریرطبری/ ابوالقاسم پاینده/ چاپ چهارم ۱۳۷۴

◘ تاریخ کامل (جلد هفتم)

عزالدین ابن اثیر/دکترسیدمحمدحسین روحانی/ چاپ اول /۱۳۷۴ گالینگور

◘ روزنامهٔ خاطرات عین‌السلطنه (روزگار پادشاهی ناصرالدین شاه)

قهرمان میرزا سالور/ ایرج افشار و مسعود سالور چاپ اول ۱۳۷۴/گالینگور

◘ تاریخ کامل (جلد اول)

عزالدّین ابن اثیر/ دکتر سیدمحمدحسین روحانی/ چاپ دوم ۱۳۷۴/گالینگور

◘ شعر و شرع

نقد فلسفی شعر از نظر عطار/ دکترنصرالله پورجوادی/ چاپ‌اول ۱۳۷۴

◘ تعبیرات عرفانی از زبان عطار نیشابوری

عبدالکریم جربزه‌دار/ چاپ اول ۱۳۷۴

◘ اندیشه‌های عرفانی پیرهرات

علی‌اصغر بشیر/ چاپ اول ۱۳۷۴

◘ دیوان حافظ

متن حروفی چاپ معروف حافظ علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی با تعلیقات و توضیحات علامه و کشف‌الابیات/ عبدالکریم جربزه‌دار/ چاپ پنجم ۱۳۷۴ /گالینگور

◘ گزیده منطق‌الطیر

شرح و توضیح دکتر رضا اشرف‌زاده/ چاپ دوم ۱۳۷۴

◘ روزنامهٔ سفر خراسان به همراهی ناصرالدین شاه میرزا قهرمان امین لشکر

ایرج افشار - محمد رسول دریاگشت/ چاپ اول ۱۳۷۴ /گالینگور

◘ اخلاق‌الاشراف

عبید زاکانی/ دکتر علی‌اصغر حلبی/ چاپ اول ۱۳۷۴/گالینگور

◘ تجلّی رمز و روایت در شعر عطّار نیشابوری

دکتررضا اشرف‌زاده/ چاپ‌اول ۱۳۷۴/گالینگور

◘ ایران قدیم (تاریخ مختصر ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان)

حسن پیرنیا (مشیرالدوله)/ چاپ اول اساطیر ۱۳۷۴ /گالینگور